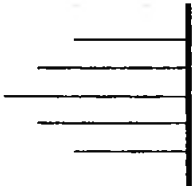


RT55 q2

inv'21



REVISTA TEOLOGICĂ



PUBLICAȚIE OFICIALĂ A MITROPOLIEI ARDEALULUI

SUB REDACȚIA CENTRULUI DE CERCETARE TEOLOGICĂ
AL FACULTĂȚII DE TEOLOGIE ORTODOXĂ „ANDREI ȘAGUNA”

4

SERIE NOUĂ, Anul XVIII (90), octombrie-decembrie, 2008

Editura ANDREIANA, SIBIU

ISSN 1222-9695

—|REVISTA TEOLOGICĂ|—

ORGAN PENTRU ȘTIINȚA ȘI VIAȚA BISERICESCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

COLEGIUL EDITORIAL

PREȘEDINTE

Î.P.S. Prof. Dr. LAURENȚIU STREZA,
Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului

VICEPREȘEDINȚI

P.S. IOAN SELEJAN, Episcopul Covasnei și Harghitei
P.S. ANDREI FĂGĂRĂȘANUI, Episcopul-Vicar al Arhiepiscopiei Sibiului

MEMBRI

Pr. Acad. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU
Pr. Prof. Dr. DUMITRU ABRUDAN (consilier cultural), Pr. Prof. Dr. DORIN OANCEA
Arhid. Prof. Dr. IOAN ICĂ JR., Pr. Prof. Dr. VASILE MIHOC

COMITETUL DE REDACȚIE

Redactor-șef

Pr. Prof. Dr. NICOLAE CHIFĂR

Redactori

Pr. Prof. Dr. VASILE GRĂJDIAN (secretar științific), Pr. Conf. Dr. CONSTANTIN OANCEA
(biblice), Pr. Conf. Dr. IOAN-MIRCEA IELCIU (istorice), Pr. Conf. Dr. NICOLAE MOȘOIU
(sistematice), Pr. Conf. Dr. CONSTANȚIN NECULA (practice)

Comitet extern de colaborare

Pr. Prof. Dr. URS VON ARX (Berna, Elveția), Prof. Dr. MARTIN GEORGE (Berna,
Elveția), Pr. Prof. Dr. KONSTANTINOS KARAI SARIDIS (Atena, Grecia), Pr. Prof. Dr.
ANDREW LOUTH (Durham, Anglia), Prof. Dr. MARIN MARCELLO (Bari, Italia), Prof.
Dr. MARCEL METZGER (Strasbourg, Franța), Msgr. Dr. ALBERT RAUCH (Regensburg-
Germania), Prof. Dr. ERICH RENHART (Graz, Austria), Prof. Dr. ADOLF-MARTIN
RITTER (Heidelberg, Germania), Prof. Dr. DIMITRIOS TSELENGIDIS (Tesalonic,
Grecia), Pr. Prof. Dr. GUIDO VERGAUWEN (Fribourg, Elveția)

Secretar de redacție

Conf. Dr. PAUL BRUSANOWSKI

Trad. rezumatelor în limba engleză: OVIDIU MATIU, Universitatea „Lucian Blaga”, Sibiu
Coperta: ADRIAN STOIA; Corectura: MARIANA OLTEANU;
Tehnoredactare: DRAGOȘ BOICU, ZAHARIA- CIPRIAN BRAT

REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA

ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, Str. MITROPOLIEI, NR. 24
COD IBAN RO69 RNCB 4200 0000 0061 0001, B.C.R. SIBIU
www.revistateologica.ro

CUPRINS

PASTORALE

† ÎPS DR. LAURENȚIU STREZA, Mitropolitul Ardealului	9
† PS IOAN, Episcop al Covasnei și Harghitei	15

MITROPOLITUL ANDREI ȘAGUNA „APĂRĂTOR ȘI PROMOTOR AL DEMNITĂȚII ROMÂNEȘTI”

Prof. Dr. Nicolae Bocșan, Pr. Lect. Dr. Gabriel-Viorel Gârdan <i>Din trecutul relațiilor interconfesionale românești. Andrei Șaguna și Alexandru Sterca Șuluțiu</i>	25
--	----

Cercetător Ana Grama <i>Andrei Șaguna și Eforia episcopescă interimale (1862-1864)</i>	41
---	----

Pr. Dr. Mircea Basarab <i>Anrede des Romanischen Diöcesan-Bischofs in Siebenbürgen Andreas Schaguna an die Geistlichkeit und National-Versammlung am 28. December 1848 zu Hermannstadt (Cuvântarea Episcopului diecezan român din Transilvania Andrei Șaguna adresată clerului și Adunării naționale la 28 Decembrie 1848 în Sibiu)</i>	65
--	----

Pr. Prof. Dr. Vasile Oltean <i>Cronologia vieții marelui ierarh Andrei Șaguna prin prisma documentelor din Șcheii Brașovului</i>	79
---	----

Pr. Lect. Univ. Dr. Sorin Dobre <i>Mitropolitul Andrei Șaguna și muzica bisericească ortodoxă din Transilvania</i>	105
--	-----

Maria Curtean <i>Andrei Șaguna – întemeietor al diplomației bisericești în Transilvania</i>	116
--	-----

TEOLOGIE ȘI ISTORIE

Pr. Dr. Mircea Basarab <i>Manifestul de unire (1698). Aspecte ecleziologice</i>	155
--	-----

Pr. Dr. Adrian Carebia	
<i>Conflictul dintre Jean Calvin și Michael Servetus</i>	177
Pr. Drd. Răzvan Timofte	
<i>Scriitori, teologi, părinți mai însemnați ai Bisericii Siriene</i>	195

TEOLOGIE ȘI SPIRITUALITATE

Pr. Lect. Dr. Mihai Iosu	
<i>Preotul - om de cult și cultură</i>	231
Lect. Dr. Ciprian Streza	
<i>Misterul cultic - mod al prezenței lui Hristos în Biserică</i>	241
Mitropolitul Ghenadios de Sassima	
<i>Modelul și etosul conviețuirii noastre în Consiliul Mondial al Bisericilor - gânduri și reflecții - (Trad. din eng. de Pr. Lect. Dr. Daniel Buda)</i>	249
Pr. Drd. Alin Socoșan	
<i>Unitatea și diversitatea creației în lumina surselor biblice și patristice</i>	259
Pr. Drd. Nichifor Tănase	
<i>Intervalul ontologic ca dinamism dialogic (I)</i>	281

PATRIARHUL ROMÂNIEI LA SIBIU

Acordarea titlului de Doctor Honoris Causa Prea Fericitului Părinte Daniel, Patriarhul României	311
---	-----

ACTUALITATEA ECUMENICĂ

Pr. Lect. Dr. Daniel Buda	
<i>Prima Adunare a Comitetului de discernământ al Consiliului Mondial al Bisericilor (4-7 noiembrie 2008, Geneva, Elveția)</i>	333

CONCURS NAȚIONAL DE CREAȚIE

Student Alexandru Chituță	
<i>Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie. „Împărăția Lui Dumnezeu venind întru Putere”</i>	341

Student Alexandru Magheru

Triada Biserică – Liturghie – Scriptură 356

IN MEMORIAM

Preafericitul Părinte Alexei al II-lea, Patriarhul Moscovei, a trecut la Domnul 365

RECENZII

Jaqueline Dentzer-Feydy, Michèle Vallerin, Thibaud Fournet, Ryad et Anas Mukdad, *Bosra aux portes de l'Arabie*, Guides archéologique de l'Institut Français du Proche-Orient N° 5, Beyrouth, Damas, Amman, 2007; Abelard, *Dialog între un filosof, un iudeu și un creștin*, trad. și note de Filotheia Bogoiu și Sorana Sorta, prefață și tabel cronologic de Bogdan Tătaru-Cazaban, ed. îngrijită de Adrian Muraru, colecția *Tradiția creștină* (coordonată de Ioan-Florin Florescu și Adrian Muraru), Ed. Polirom, Iași, 2008; Epifanie al Salaminei, *Ancoratus*, ediție bilingvă, colecția *Tradiția creștină* vol. 5, trad. și note de Oana Coman, studiu introductiv de Dragoș Mîrșeanu, ediție îngrijită de Adrian Muraru, Polirom, Iași, 2007; Ștefan Lucian Toma, *Tradiție și actualitate la pr. Dumitru Stăniloae*, Editura Agnos, Sibiu, 2008; Mitropolitul Andrei Șaguna. *Creator de epocă în istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania*, coordonator Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, Editura Andreiana, Sibiu, 2008; Hélène Arjokovsky-Klépinine, *Iubirea nebună de aproapele. Viața și învățăturile Maicii Maria Skobțova (1891-1945)*, ediția a II-a, traducere de Maria-Cornelia Ică jr și diac. Ioan I. Ică jr, postfețe Maica Sofia și Olivier Clément, Editura Deisis, Sibiu, 2008; Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV: Grigorie Palama, Nicolae Cabasila, Teofan al Niceei, Deisis, Sibiu, 2008.

NORME DE TEHNOREDACTARE 407

AUTORI 411

REVISTA TEOLOGICĂ
THE THEOLOGICAL REVIEW

- The Review of the Metropolitanate of Transylvania -
New Series, vol. XIX, No 4, October-December, 2008

CONTENTS

I. Pastoral Letters

II. Studies and articles

Prof. Dr. Nicolae Bocşan, Revd. Assist. Prof. Dr. Gabriel-Viorel Gârdan, *Romanian Interconfessional Relations. Andrei Şaguna and Alexandru Sterca Şuluţiu*

Ana Grama, *Andrei Şaguna and the Bishopric Interim Board (1862-1864). The Inventory of the Bishopric Residence Drafted on 1 June 1861.*

Revd. Dr. Mircea Basarab, *The Speech of the Romanian Diocesan Bishop in Transylvania, Andrei Şaguna, Addressing the Clergy and the National Assembly in Sibiu on 28 December 1848; and The Act of Union (1698). Ecclesiological Aspects*

Revd. Prof. Dr. Vasile Oltean, *Andrei Şaguna's Chronology in the Şcheii Braşovului Documents*

Revd. Assist. Prof. Dr. Sorin Dobre, *Church Music Education in Monasteries, Churches and Confessional Schools in the Sibiu Area until Early 19th Century*

Maria Curtean, *Andrei Şaguna - the Father of Church Diplomacy in Transylvania*

Revd. Dr. Adrian Carebia, *The Conflict between Jean Calvin and Michael Servetus*

Revd. Dr. Răzvan Timofte, *Notable Writers, Theologians, Fathers of the Syriac Church*

Revd. Lect. Dr. Mihai Iosu, *The Priest - A Man of Worship and Culture*

Teach. Lect. Dr. Ciprian Streza, *The Mystery of Worship - The Presence of Christ in the Church*

Metropolitan Ghenadios of Sassima, *The Model and Ethos of our Cohabitation in the World Council of Churches - Thoughts and Reflections* - (Translated from English by Revd. Assist. Prof. Dr. Daniel Buda)

Revd. Alin Socoșan, *The Unity and Diversity of Creation in the Light of Biblical and Patristic Sources*

Revd. Nichifor Tănase, *The Ontological Interval as Dialogical Dynamism*

Revd. Assist. Prof. Dr. Daniel Buda, *The first meeting of the committee WCC*

Student Alexandru Chituță, *The Holy Scripture and the Holy Liturgy. "The kingdom of God come with power"*

Student Alexandru Magheru, *The Church-Liturgy-Scripture Triad*

Book reviews

Abstracts available online:

Religious & Theological Abstracts, Inc.

Editor: William Sailer

PO Box 215 Myerstown

PA 17067 - USA

www.rtabst.org

† LAURENȚIU

Din mila lui Dumnezeu,
Arhiepiscop al Sibiului și Mitropolit al Ardealului

Iubitului nostru cler, cinului monahal și
dreptcredincioșilor creștini, har, milă și pace
de la Dumnezeu Tatăl, iar de la noi,
părintească binecuvântare.

Darurile Nașterii Domnului

„Nașterea Ta, Hristoase, Dumnezeuul nostru, răsărit-a lumii lumina cunoștinței; că întru dânsa cei ce slujeau stelelor, de la stea s-au învățat să se închine Ție, Soarelui dreptății și să Te cunoască pe Tine, Răsăritul cel de sus, Doamne, slavă Ție.” (Troparul Nașterii Domnului)

Cu harul lui Dumnezeu Cel în Treime, iată-ne din nou în fața marelui praznic plin de lumină al Nașterii Domnului Nostru Iisus Hristos. Bucuriei noastre îi dăm glas cu toții în aceste slăvite zile atât în graiurile minunate ale colindelor noastre strămoșești, cât și în cuvintele de laudă ale imnelor și cântărilor bisericești, intonate cu emoția minunii și cu fiorul tainei vechii noastre credințe creștinești:

„Nașterea Ta, Hristoase Dumnezeuul nostru – spunem –, răsărit-a lumii lumina cunoștinței!”

Praznicul care începe astăzi și durează până la praznicul Arătării Domnului Nostru Iisus Hristos la Iordan, este praznicul luminii și al darului făcut lumii prin trimiterea în ea a Pruncului Iisus, Fiul lui Dumnezeu și Fiul Fecioarei Maria. Așa cum văzuse profetul Isaia cu opt sute de ani înainte: *„Domnul ne-a dat un semn: Iată o Fecioară va lua în pântece și va naște fiu”*, a cărei venire pe lume înseamnă că: *„Dumnezeu e cu noi”* (Isaia 7, 14); *„Un Prunc s-a născut nouă; un Fiu s-a dat nouă”* (Isaia 9, 5). Și tot el mai spune că prin venirea Pruncului născut din Fecioară, a lui Iisus, Fiul lui Dumnezeu, *„poporul care ședea în întuneric a văzut lumină mare, și celor ce ședeau în lăturea și umbra morții lumină le-a răsărit”* (Is 9, 1; cf. Mt 4, 16; Lc 1, 79).

Creștinismul, așa cum îl înțelege și îl trăiește Biserica Ortodoxă, este religia luminii: *„Dumnezeu este lumină”* (1 In 1, 5) și *„Dumnezeu este iubire”* (1 In 5, 8), adică dăruire nesfârșită. Este lumină pentru că este iubire și pentru că este iubire lumi-

nează. Dumnezeu L-a descoperit ca iubire și ca lumină pe Hristos, Care a și spus despre Sine Însuși: „*Eu sunt Lumina lumii. Cel ce Îmi urmează nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții*” (In 8, 12). De două mii de ani Lumina lui Hristos luminează tuturor. A luminat lumii întregi și a luminat și poporului român. „*Lumina – ne spune evanghelistul – luminează în întuneric și întunericul n-a cuprins-o*” (In 1, 5), – nici nu o va cuprinde vreodată.

Iubiți credincioși,

V-am amintit toate acestea fiindcă dorim să ne folosim de acest fericit prilej ca să vă punem la suflet două lucruri de mare însemnătate și două inițiative ale smereniei noastre și ale Mitropoliei Ardealului. Cel dintâi este acesta:

V-am chemat, cum știți, la începutul binecuvântatului Post al praznicului în care ne aflăm ca să petrecem acest mare eveniment al creștinătății într-un chip mai adevărat și mai apropiat de cel în care prăznuiau vechii creștini taina lui minunată. V-am chemat pe toți, preoți și credincioși, ca începând din anul acesta să săvârșim dumnezeiasca Liturghie de cu noapte, mai aproape de timpul în care s-a petrecut minunea dumnezeiască a venirii pe lume a Domnului, însoțită de privegherea de noapte a păstorilor și a ingerilor.

Am considerat important acest lucru nu doar de dragul unei vechi și venerabile tradiții liturgice creștine. Nu uitându-mă la trecut, ci gândindu-mă la prezent și mai ales la caracterul ceresc și nepământesc al credinței noastre, v-am chemat să restaurăm cu ocazia praznicelor mari această practică a vechilor creștini.

Mântuitorul însuși înaintea momentelor celor mai importante ale vieții Sale a petrecut întreaga noapte în rugăciune, sădind în firea noastră deprinderea privegherii și dându-ne astfel aceste unice momente de vorbire cu Dumnezeu și prilejuri fericite de creștere în comuniunea cu El.

Primii creștini, imitând pilda Mântuitorului, obișnuiau să anticipeze și să aștepte fiecare sărbătoare și fiecare duminică prin priveghere de toată noaptea, care era împlinită prin săvârșirea dumnezeieștii Liturghii. În felul acesta, ei dădeau expresie vie credinței lor – care nu poate să nu fie și a noastră – că toată viața creștinului este o jertfă, o imitare a vieții Mântuitorului, un drum, o neîncetată trecere dinspre noapte spre zi, dinspre întuneric spre lumină, de la păcat spre sfințenie, de la întristare la bucurie, de la foame și post, la ospăț și indestulare duhovnicească, de la lume la Împărăție, de la vremelnicie la veșnicie. În timp ce păgânii și necredincioșii își petreceau – atunci ca și acum – zilele și nopțile în excese, desfrâu și veselii fără de cuviință, creștinii au privegheat și priveghează în post și rugăciune nopțile sfinte care preced întâlnirea la sfintele Liturghii cu Hristos Domnul, prin Cuvântul, Trupul și Sângele Său dumnezeiesc.

PASTORALE

În acest fel, noi creștinii priveghind dăm mărturie că nu trăim doar viața lumii, ci avem în noi de la Sfântul Botez viața lui Dumnezeu, care nu e ca viața lumii. Așa cum nici pacea, bucuria, iubirea și fericirea lui Dumnezeu dăruite nouă în Hristos și în Biserica Lui nu sunt ca pacea, bucuriile, iubirile sau fericirile trecătoare, mărginite și egoiste ale acestei lumi.

Iar acest lucru nu trebuie să-l uităm mai ales în lumea noastră tot mai secularizată, în care sensul și trăirea creștinească a sărbătorilor se uită parcă tot mai mult în favoarea sărbătorilor mincinoase ale consumului, distracțiilor și plăcerilor egoiste. La acestea suntem îndemnați zi de zi prin mass-media și reclame de tot felul, care ne țin legați în sclavia simțurilor, iar în preajma marilor praznice ale creștinătății ele ne propun o intensificare ne-bunească a dezmățului și desfrăului.

Să ne aducem aminte că Dumnezeu S-a născut în noaptea istoriei, într-o peșteră și în loc de leagăn a fost așezat într-o iesle sărăcăcioasă. Uitat de cei bogați și puternici ai poporului lui Israel, Pruncul Iisus este însă recunoscut de păstorii umili de lângă Betleem și de regii magi veniți după stea. Aceștia au găsit Lumina fiindcă au privegheat nopțile, așteptând sau călătorind la lumina stelelor spre Lumina lui Dumnezeu. Iar Dumnezeu le-a răsplătit osteneala privegherii și le-a arătat lor celor dintâi Darul Său cel mai de preț pe care ni l-a făcut și ni-l face mereu în Fiul Său născut Prunc din Fecioară în staulul de lângă Betleemul Iudeii.

Să nu uităm deci că viața lui Hristos este viața noastră, că El ne umple de toate bucuriile umanității Sale îndumnezeite, dacă și noi pășim pe calea sfintelor Sale porunci și dacă ne străduim să trecem sacramental, dar și ascetic, prin toate câte a trecut El în timpul vieții Sale pământești.

Cel de-al doilea lucru pe care dorim să vi-l punem la inimă astăzi privește tot o bucurie.

Este bucuria prăznuirii jubileului împlinirii a două sute de ani de la nașterea marelui nostru înaintaș, *Mitropolitul Andrei Șaguna* (1808-1873), părintele nostru, al tuturor ardelenilor ortodocși. Acest jubileu a fost aniversat cum se cuvine în zilele care au precedat nemijlocit praznicul sfântului Apostol Andrei. Mai întâi printr-o sesiune solemnă a Academiei Române și apoi printr-un simpozion ținut la Facultatea de Teologie „*Andrei Șaguna*” din Sibiu, ale cărui lucrări au fost binecuvântate de prezența Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, căruia i s-a decernat cu acest prilej titlul de Doctor Honoris Causa al Universității din Sibiu. Pentru ca această bucurie să fie deplină, dorim să o împărtășim cu toți fiii noștri sufletești.

Meritele excepționale ale marelui Andrei Șaguna în istoria Bisericii Ortodoxe a românilor din Ardeal sunt bine cunoscute. Ele pot fi ușor rezumate într-un singur cuvânt: *ÎNVIEREA bisericească și națională a românilor ortodocși după secole lungi de oprimare și marginalizare*. Sub lunga sa arhipăstorire de 27 de ani, Ortodoxia și românii din Transilvania au ieșit din întuneric la lumină, din sclavie la libertate, din moarte la viață. Așa cum știau deja contemporanii săi, marele Șaguna a fost un „bărbat providențial, trimis de Dumnezeu pentru fericirea poporului său” (Nicolae Popea). Și într-adevăr, el a fost un adevărat „Moise al românilor”, un nou apostol al transilvănenilor. Marele scriitor Ioan Slavici scria încă în 1880 despre Șaguna că „le-a venit ardelenilor ca un om trimis de Dumnezeu”, iar ardelenii de atunci – strămoșii noștri – „au cunoscut că s-a ivit un Mesia în mijlocul lor”. De aceea „astăzi chiar – scria tot Slavici – la doar câțiva ani de la mutarea la Domnul a mitropolitului Andrei – creștinii ortodocși din Ardeal îl socotesc între sfinți”.

Este o bucurie nespusă pentru noi – o bucurie unică într-o viață de păstor – să vă dăm vestea cea bună că Sinodul ierarhilor ortodocși din Transilvania socotește că de acum putem vorbi despre Șaguna nu numai ca despre mitropolitul „Andrei cel Mare” al Ardealului, ci și ca despre „Andrei cel Sfânt” al ortodocșilor de pretutindeni. Pregătirile pentru trecerea Mitropolitului Andrei Șaguna în rândul sfinților Ortodoxiei sunt în plină desfășurare. Să ne bucurăm cu toții!

Dar fiindcă sărbătorim 200 de ani de la nașterea marelui Mitropolit, nu putem să o uităm nici pe minunata lui mamă. Acum două sute de ani, cu cinci zile înainte de Nașterea Domnului, pe 20 decembrie 1808, *Anastasia Șaguna* (1785-1833) aducea pe lume într-o familie de aromâni din orașul Mișcolț (în nordul Ungariei de azi), un băiat căruia la botez i s-a dat numele *Anastasiu*. După 25 de ani, prin intrarea în monahism a tânărului Anastasiu Șaguna, acest nume i s-a schimbat în *Andrei*, numele Apostolului românilor. Acestei mame dârze și apărătoare eroică prin educația ortodoxă a copiilor ei – care i-au fost luați la moartea soțului pentru a fi crescuți la școli ungurești și catolice – i-l datorăm românii ortodocși pe viitorul Mitropolit al Ardealului. Fără veghea ei neadormită, de inger păzitor, copilul Șaguna putea fi pierdut pentru totdeauna pentru ortodoxie și pentru românism. Și fără Șaguna unde am fi fost astăzi noi, ortodocșii români din Transilvania? De aceea, așa cum bine s-a spus, „amintirea Anastasiei Șaguna trebuie păstrată și cinstită cu sfințenie” (Ioan Lupaș). Fiindcă ea l-a născut de două ori – atât după trup, cât și după duh pentru creștința ortodoxă – pe cel ce avea să aducă învierea noastră în veacul acesta.

PASTORALE

Iată, iubii mei, v-am pus acum la inimă minunatele daruri pe care ni le aduce acum taina Nașterii lui Dumnezeu ca Prunc în noaptea istoriei și în sărăcia peșterii și a ieslei!

Pe de-o parte, *privegherea* în noaptea sfântă pentru a trăi cu adevărat cu emoție și schimbare a vieții bucuria întâlnirii cu Domnul întrupat. El se naște la fiecare dumnezeiască Liturghie în peștera de taină care e altarul sfințelor noastre biserici și vrea să fie primit în ieslea inimilor noastre curățite și sfințite prin post și priveghere.

Pe de altă parte, Mitropolitul Andrei cel Mare și Sfânt, întocmai cu Apostolii, și vrednica sa mamă, Anastasia cea sfântă – luptători pentru ortodoxie! Ce minunate pilde de creștinism autentic și pentru noi românii secolului XXI! Cu nimic mai prejos decât sfinții Împărați Constantin cel Mare și Mama sa Elena, sau decât sfinții frați din Capadocia și Părinți ai Bisericii, Vasile cel Mare și Grigorie al Nyssei și sora lor mai mare Macrina!

Iată cuvintele pline de dragoste cu care se adresa marele și sfântul Mitropolit Andrei Șaguna ortodocșilor români din Ardeal, strămoșii noștri, la Nașterea Domnului din anul 1852:

„Cântarea îngerilor din cer la Nașterea Unuia Născut Fiul Său este temeiul bucuriei celei mari pe care o simte astăzi tot sufletul creștinesc.

O simțire de mare bucurie se deșteaptă astăzi în sufletul meu, căci simt și cunosc mărimea și sfințenia Crăciunului. Tot ea mă îndeamnă la întocmirea acestei epistoliei. Ca făcând aceasta să fiu astăzi duhovnicește între voi și plin de bucurie sufletească să prăznuiesc cu voi ziua cea mare și minunată a Nașterii Domnului Nostru Iisus Hristos. Și ca să vă trimit și hrană sufletească, care să îndulcească zilele voastre pe pământ și să vă pregătească cale sigură către Împărăția lui Dumnezeu.”

Drept-măritori creștini,

Noi astăzi ne împărtășim de darurile cerești ale bucuriei veșnicei Împărății aduse în lume prin întruparea, jertfa și învierea Fiului lui Dumnezeu. Bucuria noastră a Crăciunului este darul lui Dumnezeu, dar este în același timp și darul sfinților neamului nostru. Nu putem uita însă că bucuria noastră a fost prețuită cu sânge, cu scumpul sânge al Mântuitorului, dar și al mucenicilor Lui. Nu trebuie să uităm pentru ce și-au dat viața atâția și atâția oameni aleși ai poporului nostru. Oare putem rămâne indiferenți la scăderea demografică dramatică a populației românești? Oare putem ignora distrugerea și pustiirea satelor noastre, decăderea morală a societății? Oare putem trece cu vederea criza morală profundă prin care trecem, delăsarea și laxismul și indiferența

noastră? Pentru că toți suntem copleșiți de atâtea greutăți materiale și spirituale și toți căutăm soluția care să ne scoată din starea în care ne aflăm, iată, în aceste zile de sărbătoare, prin pilda vieții marelui mitropolit Andrei Șaguna, Biserica vrea să ne îndemne să ne aducem aminte că noi, românii, întotdeauna am avut necazuri mari în decursul zbuciumatei noastre istorii, dar le-am biruit pe toate pentru că am avut resorturile, pârghiile unei vieți interioare bogate, câștigate prin apropierea de Dumnezeu, prin împărtășirea de Sfintele Taine, prin viață de asceză, prin paza sfintelor Sale porunci. Străbunii noștri au trecut peste toate fiindcă au știut să trăiască simplu, smerit și curat ca și înaintașii lor în comunități, uniți jurul preotului și al ierarhului, participând la Sfânta Liturghie, păzind poruncile lui Dumnezeu și ascultând sfaturile duhovnicilor. Dar noi ne-am depărtat de simplitatea și curăția originară a poporului nostru. Cultura mass-media la care toți suntem conectați ne învață cum să trăim, cum să ne îmbrăcăm, cum să mâncăm, cum să ne vaccinăm, ca să nu ne mai îmbolnăvim, cum să ne împrumutăm, ca să dobândim și să dorim mereu bunuri materiale, făcând din noi niște oameni însingurați, niște consumatori, niște robi ai propriilor noastre plăceri, dar și ai unor interese atât de străine de neamul nostru românesc. Aceasta este principala cauză a suferinței noastre: depărtarea de Dumnezeu.

Să ne trezim așadar cu toții din această amorțire, să alergăm cu tot suflul la Biserică, să urmăm sfinților neamului românesc, să ne arătăm toți copii ai lui Dumnezeu, frați ai lui Hristos, prin gustarea din viața Lui prin Sfintele Taine. Să ne întoarcem la frumusețea și curăția viețuirii strămoșilor noștri, să renunțăm la patimile egoiste, omorându-ne „mădularele... *cele pământești* adică: *desfrânarea, necurăția, patima, pofta cea rea și lăcomia, care este închinare la idoli...*” (Col. 3, 5-8), lepădând mânia, defăimarea, cuvintele de rușine, judecarea aproapelui, pizma și invidia pentru ca astfel dumnezeiescul Prunc din ieslea Betleemului să se nască pururi și să crească în inimile noastre.

Sărbători fericite!
An Nou binecuvântat!
Întru mulți și fericți ani!
Al Vostu arhiepiscop
și rugător fierbinte către Dumnezeu,

† Dr. Laurențiu Streza,
Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului

† IOAN,

Din mila lui Dumnezeu,
Episcop al Covasnei și Harghitei

Iubitului nostru cler, cinului monahal și
dreptcredincioșilor creștini, har, milă și pace
de la Dumnezeu Tatăl, iar de la noi,
părintească binecuvântare.

*„Cu adevărat mare este taina creștinătății:
Dumnezeu S-a arătat în trup, S-a îndreptat în Duhul,
a fost văzut de îngeri, a fost propovăduit între neamuri,
a fost crezut în lume și S-a înălțat întru slavă.” (1 Tim 3, 16)*

Iubiți fii duhovnicești,

Cred că evlavia pe care o aveți v-a adus astăzi la Sfânta Biserică-acum când prăznuim Nașterea Domnului nostru Iisus Hristos din Fecioara Maria, moment de împlinire, de răscruce, dar și de îndelungă așteptare a omului căzut în păcat.

Omului îi rămăsese doar o singură nădejde de izbăvire din povara sub care zăcea-nădăjduia ca Preabunul Dumnezeu, Creatorul său, să-Și întoarcă Fața către el-mai mult n-ar fi îndrăznit să-I ceară însă răspunsul la această fierbinte dorință este aproape de neînțeles la om.

Dumnezeu nu-Și întoarce doar Fața mângâierii Sale spre el, ci **Își întoarce Fiul la om**. Iată, cât de mult a iubit Dumnezeu cununa creației Sale-omul!

Ce este omul? Opera de țărână a lui Dumnezeu. Dumnezeu însă nu a făcut statui-nu l-a făcut pe om o statuie de țărână s-o așeze în pridvorul veșniciei, ci a însuflețit-o dându-i suflare de viață ca să poată pași în Împărăția veșniciei Sale-să intre în comuniunea bucuriei veșnice cu El. Universul ar fi fost mai sărac fără om, dar Dumnezeu iubește comuniunea sfântă-așa cum o trăiește, din veșnicie în veșnicie, în Sfânta Treime. Prin om Dumnezeu Își împărtășește iubirea Sa creației Sale văzute. **Omul este harfa la care cântă Dumnezeu, înveselind tot universul creației Sale. Aici pe acest fir de praf și-a așezat Dumnezeu opera iubirii Sale- omul.**

Iubiți frați și surori în Domnul,

PASTORALE

Praznicul de astăzi ne pune în faţă momentul şi cele ce s-au întâmplat când Dumnezeu Tatăl Îl trimite în lume pe Fiul Său, Unul-Născut să-l ridice pe om.

Prin Naşterea Sa din Fecioara Maria, Hristos Domnul experiază taina creaţiei-taina creării omului din ţărână. Restaurând chipul cel căzut al omului, îi arată încă o dată că locul lui nu este de a rămâne doar în pridvorul veşniciei, ci este în Raiul celor Desăvârşiţi şi Sfinţi.

Omul pierduse calea Raiului şi iată, astăzi vedem cum Dumnezeu Tatăl Îşi trimite Fiul să ne arate această cale pierdută de noi. Omul pierduse şi Raiul şi cărarea lui.

Astăzi nu prăznuim doar o întâlnire cu Hristos, ci ni se descoperă întreaga lucrare pe care o va face El în lume, pentru a ne întoarce de pe calea pierzării pe calea mântuirii.

Hristos n-a venit în vizită pe pământ, a venit să împlinească una din cele mai importante acte de iubire a lui Dumnezeu-iubire ce va fi jertfită, răstignită pentru noi.

Dar să vedem unde şi când a păşit Fiul lui Dumnezeu pe acest **fir de praf** din Univers pe care noi îl numim **Pământ**. Sfintele Evanghelii ne spun că la Bethleem, în urmă cu mai bine de două milenii, S-a născut Hristos Domnul-aşa cum profeţii Vechiului Testament au vestit poporului lui Israel, ţinând trează, în conştiinţa lor, **neuitarea lui Dumnezeu**, promisiunea lui Dumnezeu de a nu-l lăsa pe om pradă pentru veşnicie diavolului.

Omul a căzut lăsându-se prins în mrejele păcatului. Ce l-ar fi aşteptat pe om dacă n-ar fi venit Hristos? Să vedem ce ne spune Sfântul Apostol Iuda despre îngerii care nu şi-au păzit vrednicia.

„Iar pe îngerii care nu şi-au păzit vrednicia ci au părăsit locaşul lor, i-a pus la păstrare sub întuneric, în lanţuri veşnice, spre judecata zilei cele mari.” (Iuda 1, 6).

Iată deci, ce l-ar fi aşteptat şi pe om de nu s-ar fi întrupat Hristos! Am fi ajuns în *împărăţia lanţurilor* nu în Împărăţia iubirii lui Dumnezeu.

Întruparea Domnului este un act unic ce s-a petrecut în timpul şi spaţiul creat de Dumnezeu. Fecioara Maria este unica Maică a Fiului lui Dumnezeu, unică Maică a celor care cred că Fiul lui Dumnezeu S-a întrupat pentru noi, pentru a noastră mântuire.

Trăim, iubiţi fraţi, în cel mai binecuvântat loc din Univers-în locul unde Dumnezeu Şi-a aşezat opera Sa de **ţărână-omul**; locul unde poate a revărsat cea mai multă iubire a Sa. Cum răspundem astăzi acestui mare dar al Său? Se pare că tot mai mulţi ne îndepărtăm de flacăra iubirii Sale. Păcatul îşi face azi

tot mai mult loc în inima omului-suntem tot mai egoiști, suntem tot mai plini de „eu” și nu de iubirea lui Dumnezeu și de suferința aproapelui nostru.

Iubiții mei, un al doilea Bethleem nu va mai fi, o a doua Întrupare nu va mai fi! Trăim încă timpul milei și mângâierii lui Dumnezeu. Să fim conștienți însă, că la a doua venire a lui Hristos, mila și mângâierea de astăzi se vor preface în dreptate, va fi ziua când Hristos nu va veni la noi ca ieri în Betleem-ca Prunc ci ca Nemitarnicul Judecător. Atunci mila ta se va preface în îndurarea lui Dumnezeu, iar nedreptăților tale ti va răspunde dreptatea lui Dumnezeu.

Iubiți frați și surori,

Ce prăznuim noi astăzi, frațiile voastre o știu prea bine-Sfânta Biserică ne pune înaintea noastră icoana Pruncului Ceresc întrupat născându-se din Fecioara Maria, în peștera din Bethleem. Aici am putea afirma că începe jertfa de ispășire pentru păcatele noastre, a Mântuitorului nostru Iisus Hristos, pe Care Înaintemergătorul Său, Sfântul Ioan Botezătorul ni-L prezintă astfel: „*Iată Mielul lui Dumnezeu Care ridică păcatele lumii*” (In 1,6). Și *profetul Isaia, adresându-se poporului lui Israel, spune că Mesia va veni și va fi „ca un miel pe care-l duci spre junghiere și ca o oaie fără de glas, înaintea celor ce o tund, așa n-a deschis gura Sa” (Is. 53, 6-7).*

Am sărutat cu toții astăzi icoana Nașterii Domnului și am văzut peștera în care S-a născut Hristos, ieslea în care a fost culcat, pe păstorii vestiți de îngeri, pe Maica Domnului și întru smerenia lui, pe Dreptul Iosif, care pentru o clipă îi va purta de grijă Pruncului Sfânt ce aducea cu sine în lume pacea și mântuirea noastră.

Sărutul dat icoanei Nașterii Domnului astăzi înseamnă pentru noi creștinii ortodocși o sfântă îmbrățișare a Pruncului Iisus-semnul că **Îl primim în inimile noastre, că dorim să rămână în noi, să ne călăuzească pe calea mântuirii.** O, iconoclaștilor, o, necinstitorilor de icoane, de ar veni azi Hristos, voi nu l-ați da o sfântă îmbrățișare!?

Icoana rămâne pentru noi ortodocșii dulcea sărutare a lui Hristos, a unui Hristos întrupat, care nu ne arde prin focul dumnezeirii Sale, ci ne lasă să ne îmbrăcăm în El. Chiar din pruncia noastră-așa cum le va spune Sfântul Apostol Pavel galatenilor: „*Căți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și îmbrăcat*”(Gal 3, 27).

Îmbrăcarea în Hristos înseamnă părăsirea lumii păcatului și intrarea în Biserica lui Hristos; prin Botez omul primește înfierea. „*Dar când a venit plinirea vremii, Dumnezeu a trimis pe Fiul Său, născut din femeie...ca să ne*



răscumpere...ca să câpătăm înfierea...astfel, dar, nu mai ești rob, ci fiu; iar de ești fiu, ești și moștenitor al lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos.” (Gal 4, 4-6).

Iubiți frați și surori în Domnul,

De câte ori rostim Crezul noi mărturisim despre două nașteri ale Domnului nostru Iisus Hristos: din Dumnezeu Tatăl S-a născut fără de mamă, mai înainte de toți vecii; din Fecioara Maria, Iisus Hristos S-a născut fără tată, „la plinirea vremii”, în peștera din Bethleem.

Ca Fiu al Tatălui Ceresc, Hristos este de o ființă întru toate egal cu Dumnezeu Tatăl. Ca Fiu al Fecioarei Maria, Iisus Hristos este Om adevărat, Fiul Omului, asemenea nouă întru toate, afară de păcat.

Fiul Tatălui este Unicul, Singurul Fiu, este Unul-Născut al Sfintei Fecioare Maria.

Așa cum în viața lui Hristos mărturisim două nașteri deosebite, tot așa și în viața noastră de creștini vedem două nașteri. Mai întâi nașterea noastră trupească din părinți și a doua naștere este botezul, momentul îmbrăcării noastre în Hristos.

Suntem fraților, astăzi, aplecați să prăznuim cum nu se cuvine în ospețe ziua noastră de naștere trupească și să nu ne aducem niciodată aminte în viață de a doua naștere a noastră în Hristos, prin botez, atunci când primim cetățenia cea cerească.

Iată cum dorim mai bine a trăi cu lumea nu cu Hristos, Cel Căruia părintele bisericii și părinții noștri ne-au încredințat încă din pruncie.

Hristos în convorbirea cu Nicodim îi spune: „*Trebuie să vă nașteți de sus*”(In 3, 7)

Să cugetăm dar mai mult la ziua când ne-am născut de sus și să rămână în noi dorința Celui ce ne-a permis ca fii-să ne întâlnim cu El sus.

Și chiar de am greșit în viața aceasta să nu uităm că lacrimile pocăinței noastre **cad tot în sus**.

Prima naștere a noastră ne leagă de Adam, protopărintele nostru, dar care a căzut, iar prin a doua naștere, prin botez ne unim cu Cel de al doilea Adam-Hristos.

Omul cel dintâi, luat din pământ, e pământesc; omul cel de-al doilea este din cer. (1 Co 15, 45). De am rămâne doar la întâia naștere ar fi spre osândire, iar a doua naștere este spre mântuire.

Botezul nostru creștinesc este o naștere de sus, o naștere din Dumnezeu, o naștere din „apă și din Duh”, o naștere din sămânță dumnezeiască care nu poate putrezi-cum ne spune Sfântul Apostol Petru (1 Pt 1, 23).

Iubiți frați și surori în Domnul,

Biserica noastră strămoșească este „stâlpul și temelia adevărului” (1 Tim 3, 15). În sânul ei se cuvine să se nască și să crească „omul cel nou, cel zidit după chipul lui Dumnezeu în dreptatea și în sfințenia adevărului” (Ef 4, 24).

În sânul Bisericii noastre se cade să crească apoi toți fii neamului nostru românesc prin fapte bune și prin virtuți „făptura cea nouă, până vom ajunge toți... la măsura vârstei deplinătății lui Hristos”(Ef 4, 13).

Hristos a venit în lume ca să ne arate că El este Calea, Adevărul și Viața și că viața nu este un obiect de consum. Viața este darul lui Dumnezeu, el nu se consumă, ci de darul lui Dumnezeu omul se bucură.

Măreția Celui ce S-a născut astăzi, în peștera Bethleemului, este atât de mare că mulți nu o văd nici acum. Prin Hristos, omul nu rămâne în viața aceasta doar o **dără de fum**, ci un împreună-lucrător cu Dumnezeu în marea Sa operă de iubire a creației Sale.

Lângă Hristos Cel născut astăzi, sub ani, timpul se trăiește ca transcendență nu ca durată a lui, îndreptându-ne, în fiecare clipă, spre timpul lumii desăvârșite. Vom spune într-o zi și noi timpul a trecut și prin Carpați-timpul s-a născut în Univers și a fost sfințit de Hristos prin Întruparea Sa, dând sens timpului căci după odihnă timpul acesta nu se întoarce în haos.

Iubiți frați, să nu lăsăm să ni se pună astăzi alți ochi ca să vedem altă lume, o altă Românie; să nu ne pună o altă inimă ca să nu-L mai iubim pe Dumnezeu și neamul nostru românesc.

Doar Hristos ne dă ochi și lumină să-L vedem pe Dumnezeu întru măreția Lui.

Dacă ne vom întoarce iar la legea „ochi pentru ochi”, vom lăsa în urma noastră o lume oarbă.

Cu ochii trupești vedem lumea de lângă noi, iar cu ochii sufletești putem vedea lumea nevăzută.

Ca să trecem din tinda veșniciei în Casa lui Dumnezeu, să ne rugăm fraților și să plângem păcatele știute și neștiute așa cum fluierul plânge în cântecele sale durerea lemnului din care a fost tăiat.

Hristos a venit astăzi să stea cu noi o clipă în tinda veșniciei, în tinda lui Adam.

Noi românii am avut primele școli în tinda Bisericii-aici în această tindă este pictat Raiul și iadul, aici ne-au învățat părinții bisericii pe ce cale să mergem.

PASTORALE

Tot pe prispa casei se ruga românul cu ochii ridicați spre stele „căutându-L pe Dumnezeu printre ele” și acolo găsiindu-L L-a așezat în icoană, în casă, aducându-i flori de busuioc.

Împărtășindu-vă cu părintească dragoste aceste gânduri și sfaturi, rog pe Bunul Dumnezeu să vă învrednicească, la acest mare praznic al Nașterii Domnului Iisus Hristos, de multă sănătate și multă bucurie duhovnicească.

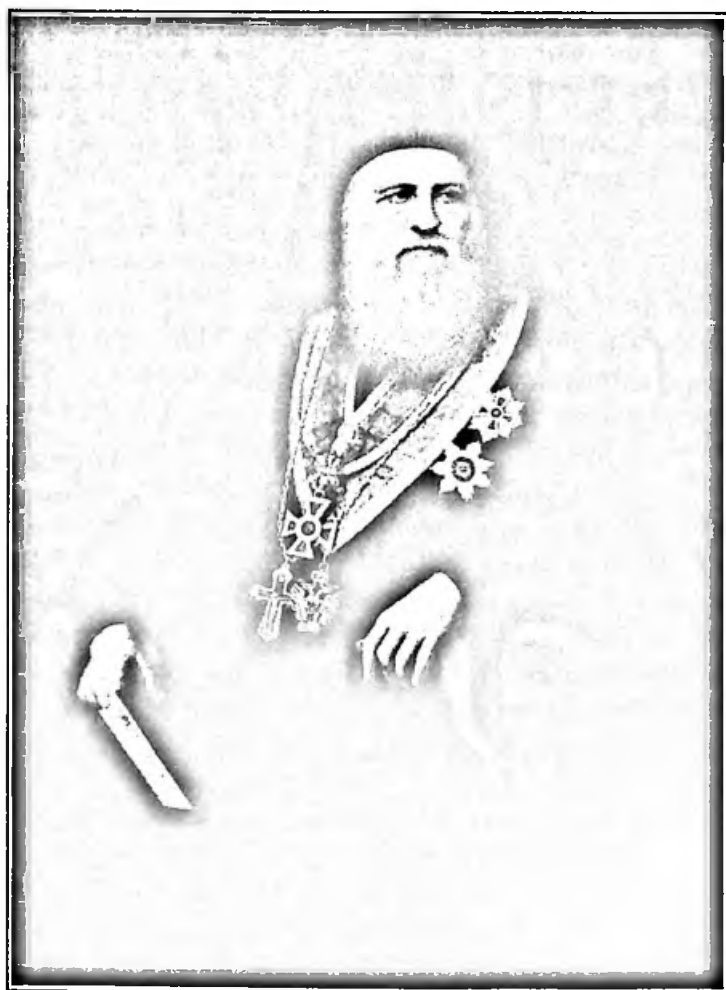
Harul Domnului nostru Iisus Hristos,
dragostea lui Dumnezeu Tatăl
și împărtășirea Sfântului Duh
să fie cu voi cu toți.

Al vostru al tuturor de tot binele voitor.

† Ioan,
Episcopul Covasnei și Harghitei

MITROPOLITUL ANDREI ȘAGUNA
„APĂRĂTOR ȘI PROMOTOR AL
DEMNITĂȚII ROMÂNEȘTI”

„Pe românii ardeleni din adâncul lor somn (voiesc) să-i deștept
și cu voia către tot ce e adevărat, plăcut și bun să-i atrag”



ANDREI ȘAGUNA
1808 - 1873

Din trecutul relațiilor interconfesionale românești. Andrei Șaguna și Alexandru Sterca Șuluțiu

Prof. dr. Nicolae BOCȘAN
Pr. lect. dr. Gabriel-Viorel GÂRDAN

Relațiile lui Andrei Șaguna cu ierarhia greco-catolică românească au avut un curs sinuos, oscilând între cooperare și confruntare deschisă¹. În cea mai mare parte a perioadei dintre 1850-1872, relațiile lui Andrei Șaguna cu ierarhul blăjean au fost tensionate. Disputele au cunoscut apogeul în deceniul absolutist (1850-1860), când monarhia habsburgică s-a conciliat cu Biserica Catolică și a stimulat expansiunea catolicismului în provinciile răsaritene ale imperiului. Aprobarea înființării unei mitropolii greco-catolice românești încă din 1850, foarte repede în comparație cu demersurile identice inițiate de episcopul Andrei Șaguna din 1849 pentru Biserica Ortodoxă, cu intenția mărturisită de episcopul de Oradea, Vasile Erdely, de a bloca acțiunea Bisericii Ortodoxe Române de restaurare a vechii mitropolii ortodoxe a Transilvaniei, a constituit un prim factor de tensiuni și dispute. Circulara episcopului Alexandru Sterca Șuluțiu la urcarea în scaunul Episcopiei Greco-Catolice, discursul identitar al celor două biserici, care doreau să se legitimizeze în fața conaționalilor, au afectat relațiile dintre cele două biserici românești, în permanentă concurență pentru o cât mai mare influență în societatea românească din Transilvania. Încheierea concordatului dintre Austria și Sfântul Scaun, avantajele create Bisericii catolice din imperiu în chestiunile matrimoniale, situația materială mai avantajoasă a

¹ O prezentare pe larg a relațiilor lui Andrei Șaguna cu Biserica greco-catolică și documentele care o ilustrează, au fost publicate în extensie în vol. *Andrei Șaguna, Corespondență*, vol. I/1, ediție, studiu introductiv și note de Nicolae Bocșan, Ioan Vasile Leb, Gabriel Gârdan, Pavel Vesa, Bogdan Ivanov, Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2005; studiul *Andrei Șaguna și ierarhii timpului său*, p. 55-88; documentele la p. 317-548 (în continuare, Șaguna, *Corespondența*).

Bisericii Greco-Catolice, campania gazetei „Gazeta Transilvaniei” împotriva Bisericii Ortodoxe, ce a provocat circulara lui Șaguna din 1855, prin care a interzis clerului ortodox abonarea acestei publicații și a calendarelor lui Barițiu, toate acestea au contribuit la menținerea unei atmosfere de neîncredere și de tensiune între cele două ierarhii. Mai ales scrisoarea pastorală emisă de Alexandru Sterca Șuluțiu la urcarea în scaunul episcopal, acuzată de prozelitism de către ierarhia ortodoxă, pentru că a chemat pe toți românii la unire bisericească, a provocat o puternică reacție în Biserica Ortodoxă². Consistoriul ortodox de la Sibiu o invoca în 1852³, când a respins apelul vicarului greco-catolic, Constantin Alutan, la solidaritate și înțelegere pe plan național⁴.

O etapă nouă în relațiile dintre cei doi ierarhi români s-a deschis odată cu reinstaurarea regimului liberal în Austria, care a deschis mai mari posibilități de afirmare românilor și realizarea concretă a egalei îndreptățiri a tuturor națiunilor și confesiunilor din imperiu, proclamată după revoluția pașoptistă, dar nesuficient aplicată în timpul regimului absolutist⁵.

Susținător consecvent al noii organizări constituționale din toamna anului 1860, Andrei Șaguna a luat inițiativa solidarizării tuturor românilor pentru apărarea noii reglementări constituționale din octombrie 1860 și pentru promovarea programului național românesc în noul context politic din monarhie. În acest an Șaguna a reluat legăturile cu Alexandru Sterca Șuluțiu, convins că „acuma sau niciodată se cere de la noi înțelegere, priveghere și conlucrare”. Episcopul ortodox a prezentat mitropolitului greco-catolic propunerea de a trimite o delegație românească la Viena, în frunte cu Alexandru Sterca Șuluțiu, pentru a prezenta împăratului cererile românilor privind autonomia Transilvaniei și organizarea acesteia pe baza celor 10 puncte programatice susținute de episcopul Șaguna în senatul imperial⁶.

² Nicolae Popea, *Arhiepiscopul și mitropolitul Andrei baron de Șaguna*, Sibiu, 1979, p. 105-115.

³ *Arhiva Bibliotecii Mitropoliei Ortodoxe Române Sibiu*, fond Șaguna, (ABMS, Șaguna), 715. Șaguna, *Corespondența*, p. 318-320.

⁴ ABMS, Șaguna, 708. Șaguna, *Corespondența*, p. 317-318.

⁵ Vezi mai sus Simion Retegan, *Reconstrucția politică a Transilvaniei în anii 1861-1863*, Cluj-Napoca, 2004.

⁶ Andrei Șaguna către Alexandru Sterca Șuluțiu, 4/16 noiembrie 1860, la Ilarion Pușcariu, *Documente pentru limbă și istorie*, tom. I, Sibiu, 1889, p. 347-348. Șaguna, *Cores-*

A fost începutul unei fructuoase perioade de conlucrare între cei doi ierarhi pe terenul politicii naționale, care s-a consolidat cu ocazia conferinței regnicolare de la Alba Iulia și a conferinței naționale a românilor din ianuarie 1861, unde a fost desemnat un comitet permanent cu misiunea de a coordona acțiunea politică a românilor, sub conducerea celor doi ierarhi în calitate de copreședinți.

Cu toate că principiul solidarității naționale a funcționat, favorizând o acțiune politică românească mai energică, disfuncționalitățile din activitatea comitetului permanent și divergențele în chestiunile bisericești au afectat uneori manifestarea unitară a acțiunii politice românești.

Cu prilejul vizitei la Blaj, din 17-19 mai 1861, Andrei Șaguna a propus mitropolitului Alexandru Sterca Șuluțiu un acord în problemele religioase aflate în litigiu⁷. El a cerut „o învoire durabilă pe baza egalei îndreptățiri” între cele două Biserici românești. Șaguna avea în vedere o serie de probleme care provocau conflicte sau nemulțumiri în parohii. Astfel, în chestiunea căsătoriilor mixte, Șaguna a susținut ca ceremonia religioasă să se facă de către parohul miresei, după ce au fost îndeplinite formalitățile prescrise în amândouă bisericile parohiale. Referitor la trecerile religioase, individuale sau colective, a precizat că acestea se puteau săvârși numai după îndeplinirea formalităților oficiale prescrise. Preoții care treceau de la o Biserică la cealaltă trebuiau să prezinte atestat de la arhiereul local, preoții pedepsiți sau suspendați într-o Biserică nu puteau fi primiți în cealaltă. Dacă 2/3 din locuitorii unei comune treceau la cealaltă confesiune, biserica și toate bunurile ei reveneau părții majoritare, iar minoritatea se afilia la altă parohie; dacă în comună existau două biserici, fiecare confesiune primea una. În privința slujbelor, Șaguna a susținut că preoții celor două confesiuni nu trebuiau să se amestece între ei cu slujbele, ci fiecare trebuia să se limiteze la biserica și credincioșii săi, iar la căsătoriile mixte fiecare putea apela la preotul său. În privința școlilor mixte, Șaguna a propus mitropolitului greco-catolic următoarele: orice școală mixtă românească să aibă caracter confesional, după confesiunea majorității locuitorilor comunei. Școlile mixte treceau sub autoritatea episcopului și a protopopului confesi-

pondența, p. 327-328. Despre preparativele pentru trimiterea unei deputații la Viena vezi Simion Retegan, *op.cit.*, p. 64-66.

⁷ Pentru întrevăderea de la Blaj, vezi Simion Retegan, *op.cit.*, p. 142.

unii majoritare în sat, învățătorii erau numiți de episcopi, dintre credincioșii confesiunii majoritare, iar elevii care erau în minoritate aveau dreptul la catehizare în credința lor. Șaguna a susținut mult ideea unui acord între ierarhi, pe baza punctelor menționate, convins că numai printr-un asemenea acord, încheiat „pe baza egalei îndreptățiri în biserică”, înfrățirea celor două Biserici putea avea durată, întrucât de ea „va depinde viața și fericirea noastră națională”⁸.

Colaborarea dintre cei doi ierarhi a funcționat în 1861 pe terenul politicii naționale, chiar dacă au fost înregistrate unele dificultăți. La sfârșitul anului 1861 și începutul anului 1862, relațiile dintre cei doi arhieri s-au deteriorat din cauza unor conflicte locale între reprezentanții celor două Biserici. Șaguna a acuzat conflictul de la Bucerdea și abuzurile săvârșite de preotul greco-catolic de la Ighiu, nemulțumit și de faptul că propunerile sale pentru reglementarea referințelor religioase nu au avut ecoul așteptat⁹. Mitropolitul greco-catolic s-a apărat cu argumentul că asemenea treceri de la o confesiune la alta „s-au întâmplat și până vor exista două confesiuni la români se vor întâmpla deoarece convicțiunea confesională, durere, la românii noștri mai niciodată nu joacă întâia rolă în schimbarea confesiunii”. A transmis lui Andrei Șaguna un apel la înțelegere și solidaritate, ca „vrajba și neînvoiala preoților noștri să nu suferim să degenereze în ură confesională sau într-o păgubitoare dizarmonie națională”, conștient că atâta timp cât vor exista preoți săraci, „nu vom fi în stare a stârpi excesele și conflictele confesionale”¹⁰.

În 22 februarie 1862, Alexandru Sterca Șuluțiu a răspuns la propunerea lui Andrei Șaguna din 21 mai 1861, pentru a încheia o înțelegere între cele două ierarhii în problema relațiilor confesionale, declarând că „princi-

⁸ Andrei Șaguna către Alexandru Sterca Șuluțiu, Sibiu, 20 mai 1861, concept la ABMS Șaguna, 1506; originalul la Direcția Județeană a Arhivelor naționale Alba, fond Mitropolia Română Unită, Cabinetul Mitropolitului, nr. 719/1861 (în continuare DJAN Alba); publicată și de Nicolae Popea, *op.cit.*, p. 120-121. Șaguna, *Corespondența*, p. 353-355.

⁹ Andrei Șaguna către Alexandru Sterca Șuluțiu, 30 decembrie 1861, la Direcția Județeană a Arhivelor Naționale Cluj, fond Dimitrie Moldovan, nr. 314 (în continuare DJAN Cluj). (Este o copie anexată la o scrisoare a lui Alexandru Sterca Șuluțiu către Dimitrie Moldovan din 11/23 aprilie 1862). Șaguna, *Corespondența*, p. 405-407.

¹⁰ Alexandru Sterca Șuluțiu către Andrei Șaguna, 3/15 februarie 1862, DJAN Cluj, fond Dimitrie Moldovan, nr. 314 (este a doua copie anexată la scrisoarea menționată a lui Alexandru Sterca Șuluțiu către Dimitrie Moldovan). Șaguna, *Corespondența*, p. 408-412.

piul egalei îndreptări a națiunilor și confesiunilor are cel mai mare apărător în persoana sa". Prelatul blăjean a mărturisit atunci că, spre deosebire de ierarhul ortodox, care își exprima nestingherit voința, în jurisdicția sa bisericească existau mai mulți factori de care trebuia să țină seama, între aceștia și episcopii sufragani. Consultați de mitropolit în privința înțelegerii dintre cele două Biserici românești, sufraganii săi nu și-au dat acordul, invocând legislația în uz favorabilă catolicismului, ce trebuia respectată până la noi reglementări. Din cauza opoziției episcopilor, Alexandru Sterca Șuluțiu a declinat încheierea unui acord valabil pentru toată Transilvania. Nu putea să recunoască Bisericii Ortodoxe și lui Andrei Șaguna decât dreptul de a cere viitoarei diete și autorităților principatului revocarea legislației discriminatorii și dreptul la egala îndreptărire a confesiunii ortodoxe cu cea greco-catolică și cu celelalte confesiuni. El a cerut episcopului ortodox să evite conflictele dintre cele două Biserici, până ce dieta Transilvaniei va reglementa relațiile confesionale pe baza perfecte egalități. „Noi ambii – declara Alexandru Sterca Șuluțiu – am încheiat concordia în națiunea noastră pentru un scop mai sfânt și mai sublim național, nouă se cade această concordie ori cu ce preț a o susține; să ne ridicăm dară mai sus de toate așa, cât toate certele preoților și ale credincioșilor noștri ... să nu poată fi niciodată în stare a surpa și nimici aurita și binefăcătoarea concordia și amicitia între capii bisericești”¹¹.

Andrei Șaguna nu a împărtășit optimismul arhierelui blăjean și a dat un răspuns sever, neîncercător în promisiunile mitropolitului greco-catolic. Pornind de la diferendul dintre credincioșii ortodocși și greco-catolici de la Măgărei, Șaguna acuza Blajul de promisiuni neîndeplinite, deoarece nicio plângere adresată mitropoliei greco-catolice nu a primit satisfacție. Acuza ierarhia greco-catolică de supremație în problema căsătoriilor mixte, de faptul că a interzis preotului ortodox catehizarea tinerilor de această credință

¹¹ Alexandru Sterca Șuluțiu către Andrei Șaguna, 10/22 februarie 1862, DJAN Cluj, fond Dimitrie Moldovan nr. 314 (este a treia anexă la scrisoarea menționată a lui Alexandru Sterca Șuluțiu către Dimitrie Moldovan); publicată și de N. Popea, op.cit., p. 123-125. Șaguna, *Correspondența*, p. 412-414. În scrisoarea adresată lui Dimitrie Moldovan, mitropolitul greco-catolic deplânge faptul că episcopul ortodox se lasă cuprins în „niște certe confesionale între niște preoți care nu-și pot împărți prescurile sau de o patimă a mâniei pentru trecerea unor credincioși de la o confesiune la alta”, care tulbură concordia și colaborarea în afacerile naționale.

de la gimnaziul din Blaj, că a contestat dreptul episcopiei ortodoxe de a tipări cărți bisericești în limba română, invocând privilegiul exclusiv al Blajului în această întreprindere și afirmația acesteia că Andrei Șaguna a scos cuvântul unire din cărțile bisericești. Scrisoara episcopului ortodox acuza în continuare circulara mitropolitului greco-catolic din 1855, pentru că a identificat Mitropolia Greco-Catolică cu vechea Mitropolie Ortodoxă de la Bălgrad, că Alexandru Sterca Șuluțiu a primit în biserică sa preoți ortodocși pedepsiți sau credincioși admonestați. Situația de la Măgărei – aprecia Șaguna – periclita frățietatea, interesul național și cel bisericesc¹².

La sfârșitul anului 1862, relațiile dintre cei doi ierarhi români au devenit tot mai încordate. A contribuit la aceasta punctul de vedere diferit în orientarea politică a românilor, în conduita căpeteniilor bisericești față de autorități. Opiniile celor doi arhieriei s-au despărțit în problematica conferinței naționale, cerută autorităților la sfârșitul anului 1862.

Arhieriei români au cerut întrunirea unui congres național¹³. Autoritățile au aprobat numai o întrunire a reprezentanților celor două ierarhii într-o conferință națională. Opinia publică românească nu a acceptat o asemenea „adunare octroată”, deoarece nu era reprezentativă. Pentru a veni în întâmpinarea cererilor formulate de presa românească, Alexandru Sterca Șuluțiu a propus episcopului ortodox să ceară guvernului întrunirea unui congres reprezentativ¹⁴. Andrei Șaguna a respins propunerile mitropolitului blăjean, argumentând că opiniile formulate de „Gazeta Transilvaniei” sau de „Concordia” nu reprezentau întreaga națiune. El a solicitat menținerea „unei discipline naționale”, a proiectului de conferință națională revendicat inițial, ce a avut la bază modelul din 1861¹⁵.

Cei doi președinți ai Comitetului permanent s-au despărțit în continuare în problema desemnării delegaților la conferință, în chestiunea programului și a regulamentului acesteia. Mitropolitul greco-catolic a încercat să depășească

¹² Andrei Șaguna către Alexandru Sterca Șuluțiu, 10/22 ianuarie 1863, DJAN Alba, nr. 746/1863, f. 1-9. Șaguna, *Correspondența*, p. 417-422.

¹³ Simion Retegan, *op.cit.*, p.188.

¹⁴ Alexandru Sterca Șuluțiu către Andrei Șaguna, 19-31 ianuarie 1863, ABMS Șaguna, 1973. Șaguna, *Correspondența*, p. 423-424.

¹⁵ Andrei Șaguna către Alexandru Sterca Șuluțiu, 27 ianuarie 1863, ABMS Șaguna, 1794. Șaguna, *Correspondența*, p. 425-426.

limitele stabilite de autorități acestei conferințe, în timp ce episcopul Șaguna a insistat să se mențină cadrele admise de guvernanți¹⁶.

Cu toate dificultățile ivite, cooperarea dintre cei doi ierarhi a continuat cu prilejul conferinței naționale din 1863, a cărei rezoluție a fost înaintată sub formă de memoriu împăratului. Hotărârile conferinței, veritabil program național românesc, au fost acceptate de către împărat și înaintate ca propunere de program pentru viitoarea dietă a Transilvaniei, convocată la 1 iulie 1863. Colaborarea celor două ierarhii în temeiul principiului solidarității naționale a dat rezultate. Alegerile de deputați au asigurat o majoritate românilor în dietă, care au reușit să legifereze, pentru întâia oară în istoria Transilvaniei, recunoașterea națiunii române și a confesiunilor ei și egala lor îndreptățire cu celelalte națiuni și confesiuni ale Transilvaniei, a limbii române ca limbă oficială a principatului, alături de limba maghiară și germană.

Conjunctura favorabilă de care au beneficiat românii în perioada liberală, poziția lor statornică de susținere a noii organizări a imperiului pe baza principiului federalismului istoric, susținerea fără echivoc a Casei de Habsburg și a guvernului liberal, poziția consecventă a episcopului Șaguna de loialitate față de împărat, au favorizat restaurarea Mitropoliei Ortodoxe Române în 1864, act care consacra organizarea Bisericii ortodoxe românești din imperiu ca o Biserică națională autonomă. Se împlinea un deziderat al lui Andrei Șaguna, căruia i-a închinat cea mai mare parte a energiei și activității sale încă din 1849.

Dizolvarea dietei sibiene și convocarea unei noi diete la Cluj, cu unic articol pe ordinea de zi dezbateră uniunii Transilvaniei cu Ungaria, anunța o nouă orientare în politica monarhiei, încheierea compromisului cu clasa politică maghiară și pregătirea formulei dualiste. Andrei Șaguna a fost informat în prealabil de noul curs al politicii vieneze.

Din toamna anului 1865 a început o nouă etapă în relațiile dintre ierarhii celor două Biserici românești, caracterizată prin trecerea de la o stare de încordare la polemică și confruntare, încheiată cu încetarea oricăror legături personale.

¹⁶ Schimbările de scrisori pe aceste teme: ABMS Șaguna, 2868, 2865, 2864, 2847, 2876, 3131/18, 2874, 2875. Șaguna, *Correspondența*, p. 427-444.

În noua conjunctură creată, Alexandru Sterca Șuluțiu s-a adresat mitropolitului Andrei Șaguna, considerând că era necesar „ca națiunea să aibă cea mai strânsă și cordială înțelegere și solidaritate”, într-un moment politic în care era amenințată autonomia țării. Scrisoarea insinua și o anumită nemulțumire pentru faptul că episcopul Șaguna a fost chemat singur la Viena și a fost informat despre noua direcție politică a imperiului. Pentru liderii politici români s-a ridicat în mod firesc problema atitudinii politice a românilor față de dieta clujeană.

La inițiativa inteligenței române din Blaj, în localitate s-a organizat o conferință ad-hoc, unde s-a discutat atitudinea politică a românilor față de noul curs al politicii imperiale. Participanții au hotărât organizarea unei conferințe naționale, singura în măsură să hotărască viitoarea atitudine a românilor, ierarhii să convoace conferința națională fără să mai ceară aprobarea autorităților, deoarece națiunea a fost recunoscută în dieta țării. Alexandru Sterca Șuluțiu a hotărât să convoace conferința, împreună cu Andrei Șaguna, în 20 octombrie 1865, să declare că românii nu vor participa la nicio negociere până ce națiunea nu va fi consultată în legătură cu uniunea¹⁷.

Vădit dezorientat și tulburat, cum îl trădează scrisoarea, Andrei Șaguna nu a acceptat propunerile clerului greco-catolic. Motivând haosul din politica externă și internă, a declarat că nu voia să lase la voia întâmplărilor națiunea ajunsă într-un moment periculos, mai ales că nu a primit niciun semnal că ar fi dorită o conferință convocată de arhieriei. În acele momente dificile, declara Șaguna, principala sa preocupare era ca „onoarea și cauza dreaptă a națiunii să nu fie compromisă, cel puțin din cauza arhieriei”¹⁸. Au existat și alte voci care i-au cerut lui Șaguna să revină, alături de mitropolitul greco-catolic, în fruntea acțiunii politice românești. Spre exemplu, românii din Brașov i-au cerut lui Șaguna, în 26 septembrie 1865, să revină în fruntea treburilor naționale alături de Alexandru Sterca Șuluțiu, în calitate de vicepreședinte al Comitetului permanent românesc.

¹⁷ Alexandru Sterca Șuluțiu către Andrei Șaguna, 22 septembrie st.n. 1865, publicată în „Gazeta Transilvaniei”, 1865, nr. 77; în „Concordia” 1875, nr. 75 (434), p. 307 și de George Barițiu, *Părți alese din istoria Transilvaniei*, vol. III, p. 320-323. Șaguna, *Correspondența*, p. 449-452.

¹⁸ Andrei Șaguna, *Scrisori apologetice*, Sibiu, 1867, p. 3-4.

În realitate, Șaguna s-a îndepărtat și mai mult de mitropolitul greco-catolic din cauza opiniilor diferite sau contradictorii privind atitudinea românilor față de noile evenimente, încât relațiile dintre cei doi ierarhi au ajuns într-un moment ce nu mai permitea concilierea. Publicarea scrisorii lui Alexandru Sterca Șuluțiu către Andrei Șaguna, din 22 septembrie 1865, în „Gazeta Transilvaniei” și în „Concordia” a agravat și mai mult disputa. Barițiu a explicat mitropolitului blăjean că publicarea scrisorii a fost interpretată la Sibiu ca un mijloc de presiune și răzbunare pentru că mitropolitul ortodox a mers singur la Viena, moment considerat de Blaj ca o trădare națională. Într-o scrisoare către Barițiu, despre poziția lui Andrei Șaguna, Alexandru Sterca Șuluțiu a criticat ambiția „omului trufăș”, afectat de faptul că nu mai era considerat conducătorul națiunii, că nu a mai fost solicitat să preia conducerea afacerilor naționale, că nu mai avea inițiativă în acțiunea politică românească. Unele ziare au mers mai departe, acuzând pe Șaguna că ar fi câștigat pentru cauza uniunii Transilvaniei cu Ungaria¹⁹.

Relațiile tot mai încordate dintre cei doi conducători ai națiunii au o explicație mult mai complexă decât menționatele reacții sau nemulțumiri personale.

Procesul de laicizare a vieții politice românești a făcut progrese prin coagularea unei elite laice, cu o structură eterogenă și cu interese politice diferite, chiar divergente. În momentul 1865, o pondere însemnată avea grupul funcționarilor publici români, legați prin interese de cercurile vieneze sau pestane, a crescut ponderea intelectualității în viața politică a românilor ca și impactul presei asupra societății românești. Pozițiile sale etnice au făcut ca treptat inițiativa în politica românilor ardeleni să aparțină preponderent laicilor. Perioada 1865-1869 a fost provocată de transferul de autoritate și putere în politica românească de la ierarhii celor două Biserici la liderii laici.

În fața evenimentelor din toamna anului 1865 elita românească s-a manifestat divizat, în jurul unor centre de putere, dintre care Sibiul și Blajul își disputau inițiativa și orientarea politică a națiunii, în absența unui organism central de coordonare, după erodarea și divizarea comitetului permanent în jurul acestor centre.

Pierderea inițiativei politice de către ierarhii celor două Biserici, după ce au condus timp de șapte decenii acțiunea politică a românilor și ascen-

¹⁹ Alexandru Sterca Șuluțiu către George Barițiu, 14/26 septembrie 1865, la George Barițiu, *op. cit.*, p. 532-533. Șaguna, *Correspondența*, p. 454-455.

dentul liderilor laici, tot mai reticenți la rolul de conducători al ierarhilor, nu s-a realizat fără convulsii și mai ales dezorganizare în mișcarea națională. Presiunea grupărilor politice laice asupra scaunelor episcopale a provocat o reală criză de conștiință pentru arhieriei, dar și pentru unii fruntași laici, obligați să-și reconsidere atitudinea față de noul curs politic inițiat de împărat. Mai ales pentru Șaguna, a cărui orientare prodinastică a constituit o veritabilă ideologie, alegerea unei noi orientări politice prezenta o adevărată problemă de conștiință. El a acceptat poziția imperială ca o expresie a loialismului față de împărat și a legalismului care l-a promovat în toată activitatea sa. De aceea a acceptat noul regim ca un fapt împlinit și a înțeles să acționeze politic în noul cadru legal.

Alexandru Sterca Șuluțiu a acceptat poziția grupării laice din jurul Blajului. Păstrând loialitatea față de împărat, a încercat să se opună noului curs politic. Inițiativa sa din toamna anului 1865, de a convoca un congres național, a fost urmarea presiunii grupului Barițiu-Rațiu de a întruni o adunare românească cât mai reprezentativă. Dezamăgit de cursul evenimentelor din imperiu și de atitudinea conaționalilor, Șaguna a respins propunerea colegului greco-catolic, ce contravenea convingerilor sale politice și lăsa să se întrevadă o lipsă de realism, deoarece putea amenința soarta națiunii în situația de confuzie generală ce domina imperiul și principatul.

Răspunsul negativ al lui Șaguna la apelul lui Alexandru Sterca Șuluțiu, prezentat de mitropolitul greco-catolic într-o adunare ad-hoc la Blaj, a transferat inițiativa și centrul de greutate al mișcării naționale la Blaj. În 22 octombrie 1865, mitropolitul blăjean a transmis la Sibiu cererile venite „din toate părțile” pentru trimiterea unei delegații la Viena în frunte cu cei doi ierarhi. Deoarece s-a constatat „retragerea ierarhilor”, la Blaj au fost desemnați Barițiu și Ioan Rațiu să prezinte împăratului cererile românești. Pentru a da mai mare greutate prezenței românești la Viena, aceștia au cerut arhieriei să se pună în fruntea delegației, iar dacă împrejurările nu permiteau, să le acorde plenipotențe. Alexandru Sterca Șuluțiu a consimțit și a dat o astfel de plenipotență²⁰. Șaguna a respins în termeni aspri această inițiativă, motivând că nu se încadra între hotărârile oficiale ale reprezentanților legitimați de națiune să ia atitudine. El a declarat că nu recunoaște decât hotărârile consfătuirii deputaților și regaliștilor români la dieta din Cluj, unde a fost

²⁰ „Gazeta Transilvaniei”, XXIX, 1866, nr. 99 din 18/30 decembrie, p. 1.

adoptat un program propus de Andrei Șaguna, acceptat de toți participanții. După opinia lui Barițiu, atunci s-a refăcut concordia din sânul inteligenței și între cei doi arhieri. Consfătuirea de la Cluj s-a declarat, în sensul orientării politice a lui Șaguna, pentru o manifestare activă „între orice împrejurări” a națiunii, ilustrând o orientare tactică spre activism și legalism. Al doilea moment invocat ca oficial de Șaguna l-a constituit întrunirea confidențială de la Alba Iulia, prilejuită de adunarea generală a Astrei, unde s-a hotărât înaintarea unui memoriu la tron, semnat de cei doi ierarhi după modelul votului separat al deputaților și regaliștilor români la dieta din Cluj. Șaguna a acuzat faptul că în locul memoriului așteptat spre a fi semnat, a primit scrisoarea din 22 octombrie 1865 în care s-a afirmat că arhieriei s-au retras, iar misiunea a fost preluată de doi laici²¹.

Răspunsul tranșant al lui Șaguna a fost o pledoarie pentru legalism și menținerea în cadrele hotărârilor adoptate de forurile naționale abilitate, care erau comitetul permanent și hotărârile deputaților și regaliștilor români la dieta din Cluj, respectiv ale consfătuirii confidențiale de la Alba Iulia. Din această perspectivă, el a apreciat inițiativa Blajului ca o acțiune unilaterală, în afara hotărârilor din 1861 și 1863. În loc de a utiliza cadrul legal – scria Șaguna –, se fabrică plenipotențele unilaterale, în loc de a merge pe calea probată și aprobată, unii apucă a se duce „pe calea cea rătăcită a petiției odioase”, care nu făcea decât să se piardă și puținul teren legal câștigat. Nu era de acord nici cu cele cuprinse în memoriul asumat de Barițiu și Rațiu, deoarece acelea constituiau obiecte ale legislației constituționale, nu ale unor petiții unilaterale. În consecință, mitropolitul ortodox a respins propunerile avansate de ierarhul greco-catolic în 22 octombrie, deoarece nu erau conforme cu principiile conferințelor din 1861 și 1863. De asemenea, a respins aserțiunea că a părăsit cauza națională și a afirmat continuitatea conducerii acesteia pe baza principiilor stabilite de conferințele naționale, în afara cărora Șaguna nu recunoaște altele ca legale²².

Discordia dintre cei doi ierarhi s-a transformat într-o polemică publică acerbă, desfășurată între „Telegraful român”, „Gazeta Transilvaniei” și „Concordia”, pe tema atitudinii politice a românilor și a legitimității celor

²¹ Andrei Șaguna către Alexandru Sterca Șuluțiu, 20 octombrie/1 noiembrie 1866, publicată în Andrei Șaguna, *Scrisori apologetice*, p. 4-11. Șaguna, *Correspondența*, p. 458-462.

²² *Ibidem*.

două centre, Blajul și Sibiul. Polemica s-a declanșat în noiembrie 1866, prilejuită și de publicarea scrisorilor schimbate între cei doi arhieri și s-a prelungit până în februarie 1867. Alexandru Sterca Șuluțiu l-a informat sistematic pe Barițiu despre această dispută, acesta fiind consilierul și sfetnicul mitropolitului greco-catolic în campania declanșată împotriva lui Șaguna. Într-o scrisoare către Barițiu, Alexandru Sterca Șuluțiu vorbea despre „mișeliile” lui Șaguna în cauza națională, acuzându-l că semăna „discordia și împerechierea între români”, împreună cu organul său de presă. El a contestat argumentele formulate de mitropolitul ortodox, că trimiterea delegației române la Viena s-a făcut fără o hotărâre a comitetului permanent, motivând că acesta nu mai exista, după recunoașterea prin lege a națiunii române în 1863. „Telegraful român” a acuzat și faptul că la Blaj s-a constituit un alt comitet național favorabil orientării pasiviste, împărtășită de grupul de lideri ce gravitau în jurul mitropolitului greco-catolic. Atât mitropolitul greco-catolic, cât și „Gazeta Transilvaniei” au dezmințit mereu existența unui comitet blăjean, cum a fost caracterizată adunarea inteligenței blăjene²³.

Polemica dintre cei doi ierarhi a culminat cu scrisoarea din 1 februarie 1867, întinsă pe câteva zeci de pagini, prin care Andrei Șaguna a răspuns celei trimise de Alexandru Sterca Șuluțiu în 31 decembrie 1866²⁴. Scrisoarea mitropolitului ortodox conținea o suită de replici la adresa mitropolitului greco-catolic, o justificare a întregii sale politici și o profesie de credință pentru convingerile ce le împărtășea. Șaguna a mărturisit că a găsit în scrisoarea colegului blăjean „numai ofense personale”, „urgie care să arunce între noi prăpastia separării”. Alexandru Sterca Șuluțiu l-a acuzat pe Șaguna că prin atitudinea sa nu urmărea decât să împiedice întreprinderile altora, că nu a acceptat întrunirea congresului național, întrucât Blajul a luat această hotărâre fără a se consulta cu Sibiul. L-a acuzat de ambiție, de dictatură autocrată, că fără inițiativa lui nu permite altora să acționeze în cauza națională, că urmărește numai lauda și gloria numelui său, deranjat de faptul că Blajul ocupa primul loc în încrederea națiunii, pe care Șaguna a pierdut-o deoarece rezultatele politicii sale erau nule.

²³ George Barițiu, *op.cit.*, p. 533-534, 537-538.

²⁴ DJAN Cluj, fond Biblioteca Centrală din Blaj, XII, 303, f. 32-50; publicată și în Andrei Șaguna, *Scrisori apologetice*, p. 11-63. Șaguna, *Correspondența*, p. 466-497.

Răspunzând acestor acuze ale mitropolitului greco-catolic, Șaguna a trecut în revistă toate momentele politice sau bisericești în care a avut un rol precumpănitor, din 1848 până în 1865, dar și manifestările considerate anti-ortodoxe ale ierarhului blăjean. La rândul său l-a acuzat pe Alexandru Sterca Șuluțiu că după recunoașterea prin lege a națiunii din 1865 a susținut retragerea arhierilor de la conducerea mișcării naționale, ca astfel „să se scape de ambiția și dictatura lui”. L-a acuzat că a identificat cauza națională cu cea personală, că a convocat unilateral congresul național. Șaguna explica în scrisoare că în 1865 a cerut moderație și prudență, că mijloacele propuse de ierarhul blăjean nu erau realizabile în acel context. El și-a justificat poziția în problema convocării congresului și a răspuns acuzelor mitropolitului greco-catolic că a lucrat împotriva congresului pentru a-și institui propria dictatură. A condamnat polemica „Gazetei Transilvaniei” cu „Telegraful român” pe tema tacticii românilor și acuza ziarul brașovean că prin orientarea sa pasivistă a provocat dezorientare și confuzie printre români, că prin aceasta s-a împiedicat exprimarea poziției românilor în dieta din Pesta. Deși la Alba Iulia s-a realizat concilierea, observa Șaguna, prin toate demersurile sale – misiunea lui Rațiu la Viena, comitetul blăjean – Alexandru Sterca Șuluțiu a urmărit eliminarea Comitetului permanent și instaurarea propriului control asupra afacerilor politice. După ce a deținut două luni conducerea mișcării naționale și a constatat că nu toată națiunea îl urmează, s-a adresat din nou mitropolitului ortodox ca să revină în fruntea treburilor naționale, spunea Șaguna în scrisoarea sa de răspuns. El susținea și faptul că a tăcut la toate atacurile „Gazetei Transilvaniei”, începute în noiembrie 1866 și abia ulterior a dat liber „Telegraful român” să răspundă ziarului, nu să atace ierarhul.

După părerea lui Șaguna, în perioada cât s-a aflat la conducerea mișcării românești Alexandru Sterca Șuluțiu, cauza națională a ieșit „de pe terenul continuității legale a comitetului permanent”, care era „efluxul totalității naționale” și s-a dat „spre dispozițiunea privată a participanților”. Astfel – scria Șaguna – s-a format un precedent în nesolidaritatea națională, ce putea să devină fatal sub „dictatura” mitropolitului greco-catolic, deoarece națiunea nu recunoștea decât acele fapte care erau efloxul voinței sale, stabilite în congres sau comitet. Din atari motive, Șaguna declara că rămâne pe terenul hotărârilor congreselor și ale comitetului național, care continua să existe până la constituirea altui organism politic național. Mai

mult, Șaguna acuza pe mitropolitul blăjean că a părăsit poziția de copreședinte a comitetului permanent, ieșind „afară de barierele națiunii prin colaborare cu unii bărbați români particulari: „ai părăsit cu volnicie locul custodiei ce Ți-a dat națiunea spre păstrare și ai părăsit solidaritatea și continuitatea lucrărilor noastre naționale”.

Alexandru Sterca Șuluțiu a răspuns la această lungă scrisoare în 26 februarie 1867 printr-una scurtă, în care considera argumentele lui Șaguna ca fundamentul unei fortărețe în care s-a retras, ai cărei pereți erau constituiți din cărți de joc, din sofisme, calomnii, neadevăruri. Cu acest prilej anunța că nu va mai continua polemica, pe care nu ar fi declanșat-o dacă nu era provocat de „Telegraful român”, lăsând pe seama istoriei să judece faptele. Deplângea însă „că retragerile celor ce până acuma duceau cărma, neînțelegerile, tăierea în partide, nu atât politice, cât doară confesionale și ambițuirea, tocmai în acele timpuri, se vâri între bărbații cei de căpetenie ai națiunii, când mai tare se periclita cauza ei, când mai mare lipsă avea de concordia și solidaritatea fiilor ei”²⁵.

În 20 februarie st.v. 1867, Șaguna a dat răspunsul final mitropolitului greco-catolic, în care a comentat punctual observațiile formulate de acesta în ultima scrisoare și a reluat toate acuzațiile anterioare, încheind: „Alexandru, Arhiepiscopul greco-catolic, multe rele mi-au făcut, plătească-i Domnul după faptele sale”²⁶.

S-a încheiat o polemică ce a afectat solidaritatea și capacitatea de rezistență a națiunii într-un moment dificil pentru viitorul acesteia. Schimbul de scrisori și polemica din presă au scos în evidență convingerile diferite ale celor doi ierarhi, bunele lor intenții în promovarea cauzei naționale, dar și mijloacele diferite ce le aveau în vedere în acest scop, criza ce o traversau vârfurile elitei bisericești ca urmare a confruntării cu inteligența laică și cu noua clasă politică ce s-a afirmat în societatea românească, inexistența unui organism politic recunoscut și acceptat, capabil să își asume decizia politică în condițiile disputelor confesionale și neacordării discursului confesional cu cel național. În tendința de a-și defini propria identitate, cele două Biserici și-au afirmat, după 1850, caracterul național, încununat prin organizarea mitropoliilor naționale autonome. Concurența în a asuma sieși

²⁵ George Barițiu, *op.cit.*, p. 535-537. Șaguna, *Correspondența*, p. 497-499.

²⁶ Andrei Șaguna, *Scrisori apologetice*, p. 63-72. Șaguna, *Correspondența*, p. 499-504.

identitatea națională ca parte a celei confesionale, absența unei legislații reparatorii pentru ortodocși, asumarea liberalismului în politica națională după 1860, susținut de o nouă elită, laică, toate acestea au generat această criză în relațiile dintre cele două ierarhii, cu efecte până târziu în viața politică a românilor.

Cristalizarea a două centre de putere în acțiunea politică românească, cu orientări diferite, neclare între septembrie 1865 – primăvara anului 1867, mai ales în privința atitudinii politice față de noul regim, a tacticii de urmat, a conferit celor două opțiuni politice – pasivism și activism – și o conotație confesională. Chiar dacă nu poate fi generalizată această tendință, tot mai mult pasivismul a fost atribuit grupului de lideri politici care activau în jurul Blajului, iar activismul a fost asociat grupării sibiene, fidelă într-o mare măsură liniei șaguniene. Activismul politic românesc, promovat de gruparea de la „Telegraful român”, avea ca fundament ideologic concepția legalistă a lui Andrei Șaguna, încrederea acestuia în constituționalism, în puterea legii și în ideea reprezentării oficiale a națiunii prin organisme legal recunoscute. În mare măsură ideile sale erau tributare liberalismului central european, chiar și celui maghiar, de care s-a îndepărtat în ideea de națiune ce a promovat-o, în liberalismul colectiv, ce completa pe cel individual, asumat de liderii politici maghiari contemporani.

Chiar dacă Șaguna a fost un liberal în practica curentă, a inspirat o viziune liberală în procesul de organizare a națiunii, a instituțiilor sale reprezentative, culturale, politice, bisericești sau economice. A utilizat argumente și ideile liberale în opera sa de constructivism național, atât la nivelul provinciei bisericești, unde Statutul Organic a rămas pilduitor ca model de construcție bisericească, cât și la nivelul acțiunii politice, unde a știut să îmbine principiul libertății individuale cu cel al libertății colective a întregii națiuni și confesiuni.

Șaguna nu a identificat confesiunea cu națiunea, cum de altfel nici Alexandru Sterca Șuluțiu nu a făcut-o. Șaguna a interpretat națiunea din punct de vedere al ortodoxiei, văzută ca o parte a chestiunii naționale, ca un mijloc de afirmare a ei. El a privit Biserica Ortodoxă ca un edificiu de apărare și conservare a identității românești, de afirmare a unității și solidarității cu ansamblul lumii românești. Chiar dacă confesionalismul a afectat unitatea acțiunii politice, cadrul instituțional creat în jurul celor două Biserici românești a făcut posibilă realizarea autonomiei cultural-

naționale și păstrarea identității românești, inclusiv manifestarea solidarității naționale atunci când momentele o impuneau.

Separarea problemelor politice de cele confesionale nu s-a putut realiza până la instituționalizarea dualismului, ceea ce explică lipsa de organizare și de unitate din mișcarea națională românească, slaba ei capacitate de ripostă și de rezistență față de noul regim. Abia după crearea Partidului Național Român din Transilvania în 1869 și unificarea lui cu cel din Banat în 1881, relația Bisericii cu acțiunea politică a început să se clarifice, cele două mitropolii românești asumându-și misiuni specifice, chiar dacă nu întotdeauna au putut evita angajamentul politic în favoarea cauzei naționale.

Abstract: Șaguna did not identify confession with nation, and neither did Alexandru Sterca Șuluțiu. Șaguna interpreted nation from an Orthodox perspective, considering Orthodoxy as a part of the national issue, as a means to reaffirm it. He considered the Orthodox Church as a defence wall for the protection and preservation of Romanian identity, for the affirmation of the unity and solidarity with the entire Romanian world. Even if confessionalism exerted its influence on the unity of political action, the institutional framework built around the two Romanian Churches facilitated the preservation of cultural and national autonomy and of Romanian identity, but also the manifestation of national solidarity. Political and confessional issues could not be separated until the institutionalisation of dualism; this explains the lack of organisation and unity of the Romanian national movement, its weak opposition and resistance to the new regime. The situation changed only after the establishment of the Romanian National Party in Transylvania, in 1869 and its unification with the one in Banat in 1881, the relation of the Church with political action began to clarify, the two Romanian Metropolitan sees starting to assume specific missions, even if they were not always able to avoid political engagement in support of the national cause.

Andrei Șaguna și *Eforia episcopescă interimale* (1862-1864)

Cercetător Ana GRAMA

Inventariul Reședinței [episcopesci] compus în I-lea iunie 1861.

*„(...) spre ajungerea scopurilor celor sante bisericesci, scolari
și fundationali se cer si midiloce banale, precum aceasta
se vede si din faptele Apostolilor cari au intemeiat
Crestinismul, și banii acestia (...) trebuie sa se admini
stredie si se intrebuintiedie cu frica lui Dumnedieu (...).”*

Andrei Șaguna, 1864

În cadrul lucrărilor celui de al treilea Sinod al Bisericii greco-răsăritene din Ardeal (1864), tema principală a fost „Regulamentul organizatiunii trebilor bisericesci, scolare și fundationale romane de religia gr.-orientale în statele austriace”¹. Se avea în vedere atunci pregătirea structurilor viitoarei Mitropolii, a cărei înfăptuire nu mai putea întârzia, conform promisiunilor imperiale determinate de numeroasele demersuri ale episcopului Andrei Șaguna. Chestiunea domina întruniri oficiale, corespondență, discuții particulare ale intelectualității clericale și laice, nu mai puțin conștiința colectivă. Fără doar și poate, de actualitate în epocă era și ajutorul banal

Cu * se marchează cuvintele scrise în limba germană, cu gotice, traduse aici cu sprijinul doamnei cercetător arhivist Monica Vlaicu de la Centrul de cultură și dialog cultural „Fr. Teutsch” din Sibiu.

Între *** sunt transcrise paragrafele inserate din adăugirile laterale.

În afara unor cazuri speciale am eludat „U” final.

¹ Actele Sinodului Bisericii greco-răsăritene în Ardealu din anulul 1864. Sibiu, în Tipografia diecesana, 1864. În continuare Actele...

împăralesc (în bani), cu care românii mai puteau fi *mângăiați* să-și *acopere* nevoi copleșitoare încă, după sute de ani de nedreptăți, după o revoluție și un război civil sângeros și la capătul unui deceniu absolutist dur. Și, fără doar și poate, prosperitatea *poporenilor* urma să aducă cu sine și creșterea numărului bunurilor parohiilor, ale întregii Eparhii.

Cu prilejul acestui Sinod, Episcopul Andrei, președintele său, simte nevoia să reînvie atmosfera plină de speranțe de la primele sinoade, care marcaseră întreaga preoțime, dar și poporul, toți socotindu-le victorii de necontestat, cum au și fost. În „Cuventul archieresc” rostit atunci, printre altele, inclusiv un *istoric* binevenit, se recapitulează tematica întrunirilor precedente și se anunță programul celui de față. ANEXA 1.

În timpul desfășurării acestuia din urmă, în discuții referitoare la o multitudine de chestiuni punctuale menite să îmbunătățească activitatea Bisericii, se lucrează într-o atmosferă mai relaxată decât la celelalte sinoade, proiectându-se substructuri instituționale și de lucru din ce în ce mai eficiente, reglementându-se noi raporturi între diverse părți etc. Delegațiile sunt supuse discuțiilor și se confirmă după reguli stricte, *însemnările stenografice zilnice* se verifică riguros, pentru a nu se omite vreo propunere sau vreo decizie, o modificare acceptată cu majoritate de voturi etc. Inițiativele unor participanți la lucrări își găsesc locul în norme și texte actualizate ca limbaj, nuanțele contează tot mai mult: intelectualii se încadrează înșiși tot mai bine în spațiul novator și creativ șagunian. De exemplu, o comisie anume propune ca numele de *Sobor* să fie înlocuit cu *Sinod*, „*Sinedrionul presbiterilor*” să devină „*Consistoriul episcopesc*”. Iar într-un paragraf anume (inițial 116, apoi 122) acesta primește o definiție ca într-un *dicționar de termeni*: el este „*acea corporatiune ce consta din câțiva membrii distinși din clerul eparchial cu carii Episcopul Eparchiei pertractează obiectele bisericesci, spirituale, rituale, disciplinare, administrative și judiciare*”.

Ovațiile repetate de la Sinod se dovedesc sincere și nu semnifică (doar) adeziuni conjuncturale ori festive. Când se invocă atribuțiile pe care le are un „episcop”, se recomandă tranșant: „după ‚Episcopului’ se adaugă ‚și a Consistoriului’” și astfel, prin voința Sinodului, *corporațiunea* sus definită este implicată/asociată în mod deschis calității ierarhului de a lua decizii. În ceea ce privește schimbarea expresiei care caracteriza un ortodox, ca pe acela care: „*religea sa stramosiasca nici când nu și-a părăsit-o*”, prea restrictivă, se preferă una care corespundea mai bine stărilor de fapt și intereselor comunității. Așa dar, ca o persoană/o

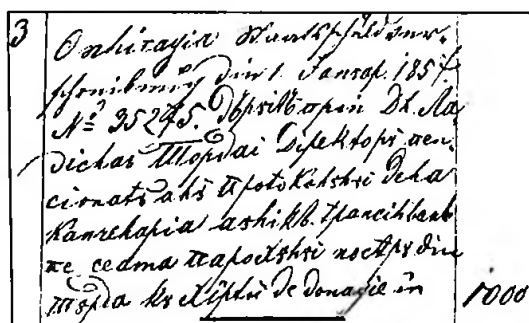
comunitate să fie ortodoxă, devine necesară doar afirmația: „este de religie noastră”, chiar dacă a fost cândva obligată să o părăsească. Sigur, cu toții erau conștienți că numeroase grupuri/persoane au fost silite să-și lăpede credința dreaptă, sau au fost atrase prin promisiuni care nu se puteau ignora în acele condiții, mai ales de către intelectuali, atât de puțini, de altfel, ajunși la acest statut tocmai părăsindu-și, conjunctural și adeseori temporar, religia. Dar, dacă în condiții de libertate își recunoșteau sorgintea ortodoxă trebuiau încurajați și nu îndepărtați de activitățile comunității prin cine știe ce formule drastice, defavorabile intereselor pe termen lung.

Păstrarea variantei inițiale a calității de ortodox l-ar fi exclus dintre coreligionari pe unul dintre benefactorii Bisericii, creator al Fundației Tordaiane, Ladislau Tordai, pensionatul „Director al fostei cancelarii aulice Transilvane”. În numele voinței sale, în anul 1857, din partea Înaltei Locotinițe Ce. R. a Țării se prezintă la Episcopie documentele de donație a 1000 fl. pentru parohia/parohul greco-ortodox din Turda². Silit, cum însuși mărturisește, să se catolicizeze pentru a urma un colegiu catolic din Cluj, rămăsese atașat Bisericii sale. În furtunosul an 1849, sub numele românesc de Nicolae, un Tordai fusese menționat printre funcționarii de origine română ca născut „la Turda, de 56 ani, absolvent de fil. și jurist. Director de protocol în Viena”³, cunoscător al limbilor română, germană și latină. În anul 1857 se arată: „(...) *suslăudatul Domn arătând că dânsul au fost născut și botezat în legea noastră drept-credincioasă, iară numai în anii juniei sale, când adică vrea a se primi ca filosof într-o fundație din Cluj au fost silit a părăsi legea, s-au hotărât a întemeia o fundație de 1000 fl. m.c. a căreia dobândă anuală să se dea preotului slujitoriu în Turda de legea noastră, pentru totdeauna (...)*”. La data punerii în funcțiune a Eforiei, 1862, situația Fundației pensionatului director de protocol Ladislau Tordai –sigur o cunoștință mai veche și activă a episcopului Șaguna- este prezentată în secțiunea „Amanetele depuse la Episcopie”⁴.

² Vezi detalii și Îndrumătorul bisericesc, 2009.

³ Studii și documente privitoare la revoluția românilor din Transilvania în anii 1848-1849. Publicate de Silviu Dragomir, Vol. II., Cluj-Sibiu, 1944, p. 149. Vezi și Vasile Lechințan, Dicționar. Oficiali de stat români din Transilvania (1368-1918), Cluj-Napoca, 2003, p. 342.

⁴ AMA, Esibite, 1862, Doc. 519.



*

În intervenția de față ne interesează însă cu deosebire o altă expresie din Proiect, și anume aceea care se referă la „o Eforie”, al cărei nume se propune a fi înlocuit cu „un Comitet și o Epitropie”. În aceste împrejurări am numit noi mo-

mentul 1864 ca pe unul de graniță în evoluția instituției Eforiei/Epitropiei, și nu doar în expresia verbală, cu expunerea unor motivații logice și pragmatice. Mai important este că această mutație s-a produs și la un nivel organizatoric corespunzător noilor structuri, dar numai și numai în sensul creștinismului asumat în toate formele de viață a oamenilor. Iată, sumar, cum se expun temeiurile noii organizări, unde, fiind vorba și despre subiecte „fundaționale”, un întreg capitol este dedicat EPITROPIILOR.

„VI. Despre Epitropii archidieceșani și eparhiali.

§ 156. Fiindcă spre atingerea scopurilor celor sante bisericesci, scolari și fundationali se cer și mijloace banale, precum aceasta se vede și din faptele Apostolilor cari au întemeiat Crestinismul, și banii acestia (...) trebuie să se administredie și se întrebuințiedie cu frica lui Dumnezeu (...) pentru aceea se asiadia (...) câțiva Epitropi din partea clerului și a poporului, cari vor conduce și manipula averea miscatoare și nemiscătoare a Mitropoliei și a fiecărei Eparhii și vor purta grija pentru odore și pretioșe, Biblioteca și fundul instruct, precum și pentru fundatiunile respective (...)”⁵.

Conform normelor, la Sinodul din anul 1864 s-au făcut și „Raporturi despre cele ce s-au întâmplat mai momentos în privinția Bisericii noastre locale din Ardeal, de la a. 1860 până astăzi”, cum spunea atunci însuși episcopul. Acesta este contextul în care se ia în discuție mai vechiul demers de punere în funcțiune a Eforiei, din anul 1862. Pentru că una dintre schimbările însemnate petrecute între Sinodul al II-lea și cel de al III-lea în domeniul organizării bisericești a fost cea de înființare a Eforiei. Firește, ea era menită a asigura prezervarea și eficientizarea valorilor bisericilor sub controlul unui grup specializat, instituit cu acest scop. Dacă până la acea dată de astfel de probleme se ocupase episcopul, în vara anului 1862 el se va deroba formal de misiunea gestionar-contabilă pe care și-o asumase, în condiții pe care le vom vedea mai jos.

Suficient de importantă pentru a fi discutată pe larg, deși aparent eclipsată de chestiuni de mai mare vizibilitate, problema Eforiei a fost probabil

⁵ Ibidem, p. 140-141.

Andrei Șaguna și Eforia episcopescă interimale (1862-1864)

puțin reținută și datorită caracterului ei mai închis, ca o chestiune tehnică, de gestiune, ceea ce îi va determina și pe unii cercetători⁶ la a-i da o prea mică atenție. Pusă în lucrare în 1 iulie 1862, crearea Eforiei este totuși bine prezentată la Sinodul din 1864, astfel: „A. Prea Santia Sa raportează ca o întâmplare însemnată în Biserica noastră din Ardeal ca din îngrijirea pentru păstrarea averi mîscătoare și nemîscătoare ce pe timpul archipastoriei sale s-au agonisit și carea ca Eppu au primit, au aflat de necesariu a constitui o Epitropia diecesana interimale înca în 1. iuliu 1862. și spre acest sfîrșit a ținea o conferinția cu cei de frunte Preoti și mireni din Sibiu, în urma careia s-au ales (! nn) de Epitropi interimali P. Prot. I. Hanea, D. I. Brote proprietariu, D. Petru Rosca senator magistrual în Sibiu și li s-au predat prelunga un inventariu și o instrucțiune regulativă tota averea mîscătoare și nemîscătoare a Bisericei nostre din Ardeal, spre păstrare și manipulare (...). Esc. Sa propune la ordine [de zi] cetirea raportului epitropilor diecesani despre administrarea fondelor. P. Protopop Ioan Hanea cetesce raportul (...)”⁷. Tot el cere ca în locul Eforiei numite în anul 1862 să se definitiveze acum una „aleasă”, cu mai multă autoritate și deci mai independentă de episcop. Greu de înlocuit cu o persoană mai experimentată decât el, insistentă și riguroasă, ginerele unei nepoate a fostului episcop Vasile Moga (pe care l-a urmat în funcție Andrei Șaguna), și al protopopului Petru Bădilă, deși cumnat cu Iacob Bologa, Ioan Hanea, nu devenise, cu certitudine, un adevărat șagunist! Dar în postpașoptist își va onora corect atribuțiile și de persoana sa nu se poate face abstracție în descifrarea a numeroase episcoade importante din viața Bisericii și a funcționării instituțiilor Eparhiei.

La propunerea episcopului se face și se publică un „Raport despre starea fondelor” din administrarea Eforiei, reflectând situația din perioada iulie 1862 - martie 1864, detaliată pe mai mult de 20 pagini, acel raportul se aprobă, se fac și alte propuneri de tipul expunerii structurilor „Despre Epitropi” în „Tăierea VI” - o secțiune a documentelor Sinodului.

*

Dosarul Eforiei din iunie 1862, de care ne vom ocupa în continuare, are ca temă, cum am văzut deja, o chestiune discutată la Sinodul din anul 1864. Dar el își are originile în câteva evenimente și particularități ale anului 1859 și reflectă o situație interesantă, complexă, nu în ultimul rând impresionantă, pe care noi nici n-o vom comenta mult, lăsând să vorbească

⁶ Exceptăm de la această observație pe arhimandritul Eusebie Roșca.

⁷ Actele..., p. 10, 16 sqq.

documentele⁸. Reținem întâi că acest *dosar* are două secțiuni, a doua fiind constituită la rândul său din mai multe componente.

Prima secțiune (A) este o „*dechiaratiune*”, o „*mărturisire*” introductivă, o „*espositiune*”, adică o *expunere* din anul 1862 a episcopului Andrei Șaguna, cu valoare informativă, dar și deosebit de semnificativă pentru atmosfera generală de la acea dată, evidențiată chiar prin informații *de subtext*.

Mărturisirea episcopului, care cuprinde scurte incursiuni în istoria Eparhiei de la venirea sa în Ardeal (cât „o dare de seamă” succintă) și expunerea procesului de devenire a proiectului Eforiei, detaliază și o/mai ales o secvență cel puțin incomodă. Este vorba despre atitudinea unor asesori în două ședințe consistoriale, petrecute/consemnate în anul1859, în 15 ianuarie și 2 aprilie, când secretar consistorial era Nicolae Popea, asesorii fiind majoritar *mogaiani*. De aceea, vom invoca pentru început câteva informații din consemnările păstrate în Registrul *Exhibite* ale acelor ședințe. În 15 ianuarie, la prima ședință din anul respectiv asesorii refuză să valideze raportul șagunian despre *starea fondurilor* pentru anul 1858: „*purizația lui cea dintâi nu a mulțumit pe prezidiu*”. Situația rămâne în continuare încordată dacă în martie se mai lucra la acest proiect și abia în 2 aprilie 1859 se consemnează stadiul la care s-a ajuns. Detaliile acelei ședințe sunt măcar neașteptate, dacă nu chiar șocante, pentru că acum, la revenirea asesorialor cu observația că situația *banală* de la începutul anului nu era încă rezolvată (!?), episcopul rezolvă incidentul într-un mod ce-l caracterizează întru totul. Pentru a verifica singuri veridicitatea datelor furnizate lor el decide, pe loc, nici mai mult, nici mai puțin decât să-i ducă pe cei ce erau în *dubie* în propria sa cameră de lucru (*în odaia sa*), pentru a număra bani, a verifica documente, a corobora toate observațiile lor cu raportul episcopului. La capătul acestor demersuri neobișnuite (ca un control financiar ?!), asesorii sunt de acord că raportul episcopului este conform cu realitatea. Dar ... cer acestuia să-și asume, răspunderea pentru destinul viitor al valorilor episcopoești, în nume personal și în mod explicit. ANEXA 2

În contextul dat, este imposibil să facem abstracție de faptul că episodul descris mai sus s-a declanșat și s-a consumat, în cel puțin două secvențe, într-un an cu caracteristici deosebite. În anul 1859, pornind de la

⁸ Concept manuscris Șaguna în AMA, Doc. 518, 1862. *Situația realităților...*, Doc. 519, 1862. Ambele reluate cu detalii în registrul *Exhibite*. Pentru preluarea acestor texte, în condițiile speciale în care am lucrat, am folosit ambele surse, probabil cu unele diferențe între ele.

acțiunile unor neprieteni interesați de compromiterea sa, asupra episcopului circulau cele mai grave acuze și se circula zvonul că e pe punctul de a fi scos din funcție ca un trădător al Casei imperiale în războiul în care ea intrase. Unirea Țărilor Române din acel ianuarie crea și ea o stare confuzională, prin sate români erau amenințați că vor rămâne fără *episcopul lor*, „domnul vostru, Șaguna” etc. Au creat aceste evenimente o spaimă printre unii asesori, printre fruntași în general, că s-ar putea întâmpla ceva dăunător bunurilor Bisericii ? Întâmplările păgubitoare pentru *Fondul Catedralei* nu se petrecuseră în anul 1859. Dar erau ele previzibile? Acțiunilor de la *societatea metalurgică* cumpărate de Andrei Șaguna încep a le scădea dramatic valoarea doar peste doi ani și în cei următori. Ulterior, asesorii nu vor contesta investiția pentru că fenomenul era generalizat și, probabil, și pentru că „Partea cea mai însemnată din pierderea ce a suferit fondul bisericii catedrale prin aceasta întreprindere nefericită, a refundat-o episcopul Șaguna *din al său până se afla în viață*”.⁹ Dar, nici așa Andrei Șaguna nu a renunțat la ideea că *banii nu trebuie să stea pe loc*, să nu producă, să nu fie investiți. În mod repetat el va indica și celor mai modeste parohii că dacă dețin *oarecari sume* să le dea cu împrumut, „cu folos” deci, după ce se verifică onestitatea și bonitatea debitorilor etc. Sigur, fără a fi o noutate, această practică era de mare actualitate în epocă, producătoare de venituri ce nu se puteau ignora, iar un edificator ca episcopul Andrei nu putea să nu adere la o astfel de atitudine, benefică pentru proiectele sale de construire a bisericilor de zid, a școlilor, pentru creșterea veniturilor parohiale și ale școlilor etc.

Întorcându-ne la incidentul din anul 1859, reamintim că în fața faptelor asesorii sunt puși în situația de a constata ei înșiși că dreptatea nu era de partea lor, au greșit și au exagerat nepermis și nejustificat bănuindu-l pe episcop de *negrija bunurilor, vinovată* sau nu. La rândul său, făcând public episodul din anul 1859 în Ședința consistorială din iunie 1862, după de trei ani, Marele Andrei transformă potențiala ofensă în victorie.

Fig. 1. Chiar și așa, episcopul își dă seama că cei câțiva colaboratori care *i-au forțat mâna* la un moment dat nu erau departe de adevărul că timpul nu-i mai permitea să se ocupe suficient de îndelung de contabilitatea fondurilor, că exercitarea unui control colectiv devenise absolut necesară, după ce se știa că e obligatorie. Cum se va vedea în documentele de mai jos, și în cele anexate, sub presiunea acestor frământări se va înființa în

⁹ Il. Pușcariu, E.M.Cristea și M. Voileanu, *Biserica catedrală...*, Sibiu, 1908, p. 28.

anul 1862 *Eforia*, cea constituită la Sinodul din anul 1850 fiind nefuncțională din motive obiective, ne asigură episcopul.

În *mărturisirea* manuscrisă a ierarhului din anul 1862, care reia multe fapte și concluzii din anul 1859, observăm cu interes adăugarea marginală a cuvântului *interimală* alături de numele *Eforie*, ceea ce atrage atenția asupra persistenței unor îndoieli ale autorului și subliniază intenția sa de a temporiza o decizie ce putea fi pripită și dorința sa de a pregăti mai bine acest pas important. Tot aici aflăm, și *simțim*, că Andrei Șaguna s-a socotit nedreptățit de cei care i-au pus la îndoială buna credință și a fost ofensat, cu siguranță, ceea ce se constată și din *tonul* și anumite *accente* ale unor fraze. Să ne reamintim că el nu de mult cumpăraseră din bani personali edificiul pentru Seminar, *cea mai frumoasă clădire* din zonă. Peste puțin va cumpăra un nou edificiu din banii Tipografiei, iar aceasta din urmă era tot o creație curajoasă a sa, în urmă cu nici un deceniu (1850) cheltuindu-și banii într-o inițiativă productivă pentru ca ei ulterior să producă... alți bani! Totuși, din *motive binecuvântate*, dar cu o superioritate/generozitate demonstrativă nedisimulată, ca și în anul 1859, îi laudă pe preopinenți pentru interesul manifestat, ca al unor reprezentanți responsabili ai comunității ortodoxe ardeleni: „*mădulari frunțași ai clerului*”!

Era totuși Andrei Șaguna prea intempestiv în gesturi ce trebuiau tratate *mai gingaș*, cum erau cele bănești? Mai ales în opinia *mogaianilor*, mult prea reținuți după exercițiul lor de lucru în aparatul de decizie al episcopului prepașoptist Vasile Moga? Pentru că NU avusese astfel de inițiative Vasile Moga a fost însă judecat drastic de contemporani și urmași. În același timp, i se imputa și lipsa de rigoare în supravegherea și conscrierea fondurilor până la a i se lua dreptul de a le gestiona. Deci românii *nu le era iertat* a pierde vreo ocazie favorabilă pentru o potențială *creștere* a bunurilor lor, chiar dacă aceasta presupunea numeroase demersuri, căutări, experiențe etc., dar nici să ignore norme funcționărești-birocratice ce le asigurau credibilitatea.

Exemplificăm cu un episod mai complex declanșat de episcopul Andrei Șaguna printr-o scrisoare trimisă de la Viena în primăvara lui 1862. Observăm întâi că el s-a petrecut cu câteva luni înainte de crearea Eforiei, dar mult după episodul din aprilie 1859. Conținutul, dar și spiritul său, se poate rezuma printr-o frază șocantă: „*casa pomenită să se cumpere cu ori ce preț (...). Așa să faceți, și nu altminterlea deacă vreți să vă împărtășiți de binecuvântarea mea*”. Adresații erau membrii Consistoriului, ce primeau

misiunea de a procura bani pentru cumpărarea unei clădiri renumite din centrul Sibiului, „Leul Alb din Josefstadt”, „casa Caspariană”, „Casa lui Gaspar”. Era vorba despre deblocarea unor fonduri, doar *pe garanția sa personală*, și se indica *„Să se vândă atâtea obligații [de stat din acel fond] câte se cer ca să se poată acoperi vadiul cerut”*, explică Șaguna, cca. 32 000 f. Fondurile urmau a fi scoase din *Fundația Franțisc Josefină*, numai că această fundație avea altă destinație, eforii ei erau riguroși din fire, dar...și pentru că așa le impusese episcopul. Dacă expeditorul se dovedea deosebit de precipitat, după primirea scrisorii la fel vor fi și *consistorialiștii*. Datată la plecare 27 februarie, la 2 martie Consistoriul se adresase deja Eforiei *Fundației Francisc Josefine* ca cererea episcopului să fie rezolvată „pe mâne”, iar la 3 martie aceștia răspund, prin *peana* celui mai vizibil antișagunist la acea dată, Petru Bădilă. În afara sa și a protopopului Ioan Panovici, efori ai fundației erau și doi negustori apropiați episcopului: Gheorghe Zaharie și Antonie Behniș. Dar buna relație între ei se baza tocmai pe încredere, pe certitudinea că vor fi cu toții și întotdeauna *bineveghetori* la averile Bisericii.

Prima observație interesantă din răspunsul eforilor fundației este conținută în expresia: *„Pofta aceasta s-ar vedea a să împotivi cu Statutele zisăi fundațiuni, a să da bani afară fără de Intabularea de cauție îndoită (...)”* (sn). Dar modificarea Statutelor – o soluție pentru a împăca o contradicție cu cererea superiorului ?! - ar necesita prea mult timp. Pe de altă parte îi înțețea *„momentăzitatea obiectului care tocmai astăzi vine de a să lițita.”* Condiție favorabilă pentru o decizie pozitivă (de a se avansa banii ceruți) era și aceea că eforii aveau *„cea mai bună speranță”* în cuvântul Arhieresc că el va *reîntregi fundațiunea*.

Mai presus de toate trebuie să reținem că acum intră și ei în valul entuziasmului șagunian, nu întâmplător la puțin timp după înființarea Asociațiunii și consumarea unor Adunări și Congrese naționale importante: se *indeamnă* mai tare la a aproba avansul bănesc deoarece *„fiind obiectul acesta atingătoriu de Binele și folosul întregii noastre națiuni și cler, ceruta sumă de Vadium sântem gata numai decât”* a o da. Imediat apoi vine și o completare acoperitoare: avansul se va da *„pre lângă revers”* de la Prea Cinstitul Consistoriu.

NB. Diferența între Andrei Șaguna și mulți dintre ceilalți era aceea că el a avut puterea și știința de a fi capacitat la aceste aspirații naționale -și a trăi lucid în entuziasmul pe care ele îl alimentau - dintotdeauna și atât cât

sănătatea i-a permis să lupte cu neprietenii și opoziția internă, uneori născută doar din comoditate.

Cu multe explicații obținute, banii existau dar... licitația nu se va mai ține. Nici acum nu știm dacă anularea sa nu s-a datorat ... pericolului – în ochii Magistratului sibian - de a ajunge numita casă pusă în vânzare în mâna românilor! Andrei Șaguna era atunci, ca și înainte și după aceea, în ofensivă pentru *căpătarea*, ori cumpărarea unor terenuri centrale destinate construirii edificiilor proiectate încă din anul 1850, inclusiv a Catedralei. Oare ce manevre – în legalitate – s-or mai fi desfășurat în vremea șaguniană pentru intrarea în proprietatea românilor a altor case?

Și după crearea Eforiei/Epitropiei, mitropolitul va continua să-și noteze în *agendele personale* (Calendarele sale) starea unora dintre bunurile bisericești. Fig. 2.

A doua secțiune a dosarului din anul 1862 este un inventar de bunuri care revin în administrarea Eforiei: *„Realitățile și fondurile ce se pomenesc în espositia arhierească și au a se preda Eforiei sânt: Recapitulăția stărei finantiale a Episcopiei (...); Realitățile eparhiale (...); inventarul Reședinței compus în I-lea iunie 1861 (...); Fonduri și Fundații.*

În anul 1864 se va face o prezentare la zi și detaliată a tuturor *finanțelor, realităților, fundațiilor*. Nu ne oprim mai mult asupra lor deoarece volumul dedicat acestui eveniment este tipărit cu litere (nu cu slove) și deci ușor de lecturat. Dar aici, așa cum nu se spune nimic despre *mărturisirea* lui Andrei Șaguna (A), nu se publică nici lista bunurilor din Reședința sa (B). Despre inventarul bunurilor din reședință se face însă următoarea observație: *„În fine, Esselentia Sa, în instrumentul transpunerei au mai consemnat mobiliile diferite și efeptele din 8 odăi ale resiedientiei Episcopesci în pretiu de 4.261 fl. v.a. asupra cărora, ca a unor lucruri aflătoare în întrebuințarea Ess. Sale P. Episcop, Eforia nu a putut lua nici una influintia”*¹⁰.

Lista bunurilor din Reședința episcopescă este aranjată *pe odăi* și după tipul de bunuri, cu specificarea valorii lor bănești. Nu intrau în această listă, evident, lucrurile de folosință personală pe care Andrei Șaguna le destinase unei licitații urmând ca banii obținuți să intre în fondurile bisericești. Așa și ajunge bastonul său la primul biograf șagunian, Nicolae Popea, ca la unul dintre cei mai semnificativi apropiați ai ierarhului: i-a fost dăruit de cumpărătorul de la licitație. Un document cu aceeași rubrică și creat cu

¹⁰ *Actele...*, p. 202.

același scop – pentru a nu se pierde valori destinate comunității, dar și stimulent pentru alți donatori/benefactori - se redactase la Sibiu încă în anul 1803 pentru bunurile baronului Brukenthal, numeroase și de mare preț, ca ale unui guvernator, care nici în timpul prăpădului din 1849 n-au suferit pierderi¹¹. De altfel, *liste de bunuri* se găsesc și în numeroase dosare cu testamente ale altor personalități sibiene săsești, aflate în fondurile Arhivelor Naționale, Direcția Județeană Sibiu. Pentru comunitatea ortodoxă, în Arhiva Mitropoliei Ardealului se află numeroase inventare ale parohiilor, alcătuite în adevărate campanii (1852-sigilii, 1854, 1855-cărți, 1868, 1873), la moartea oricărui paroh ori înlocuirea lui în alte împrejurări.

A. *Esposițiunea ierarhului.*

„Am ajuns într-o poziție carea față cu îndatoririle mele arhieresti mă îndeamnă la declarația următoare:

Priimind eu ocârmuirea Bisericei noastre din Ardeal în luna lui septembrie anului 1846, am aflat pre Sfânta noastră Maică Biserică și nație restrinsă între obesile sclaviei și espusă la tot feluri de perseciții; de aceea viața lor era nedușită, ear starea ei finanțiale era de tot miserabile. Am găsit casa clerului goală și despoiată fără nici un fond instruct, afară de câteva dărbabe vechi și rupte din odóre arhieresti, care, toate, în revoluția anului 1849 s-au prepădit; am găsit ***că fondul sidoxial din vechime, ear fondul Seminarial de la anul 1837, se administrează la Înaltul Gubern, căci răposatul Episcop Vasiliu Moga, fără știrea Eparhială au predat Guberniului Țărei fondul Seminarial spre manipulație, deși acela se administra la Episcopie până la anul 1837; am găsit mai departe*** institutul Clerical în stare deplorabile cu un curs de șase luni. Tóóte acestea și alte multe acestor asemenea fatale împrejurări, care aci le trec cu tăcere, au sternit în mine îngrijire despre modul cum să se direagă starea cea miserabilă universale a Bisericei și nației nóstre și am găsit unicul mijloc la sacrificarea puterilor mele morale și religionare, de aceea, încă în toamna anului 1846 am dat clearului și poporului diecesan mai multe învățături și deslușiri privitoare la deșteptarea religiosității și a moralului, precum și la manipularea averilor singuraticelor Biserici și altele, ***precum am rânduit la tinărimea școlare din Institutele mici și mari din Patrie să fie datóre a învăța Doctrina religiei sale proprie, căci până

¹¹ Der Nachlass Samuel von Brukenthals. Einblicke in Haushalt und Lebenswelt eines siebenbürgischen Gouverneurs der Barockzeit. Herausgegeben von Monica Vlaicu, Konrad Gündisch, Sibiu, Hora, 2007, 192 p. + 7 pl. Color. (Quellen zur Geschichte der Stadt Hermannstadt, Band 4).

atunci învăța doctrina acelei religii de care ținea Institutul;*** apoi tot atunci am reparat casele clerului și am înzestrat locuința mea cu mobilele debuinciōse și cursul clerical de șase luni l-am mărit cu cursul de un an școlarîu prescriînd și studiile necesare pentru mai deplină covârșire a elevilor clericali. Însă, în revoluția anului 1849, pustiîndu-se locașul meu de toate mobilele și făcându-se multe stricări în casele clerului, am fost silit din nou a repara casele clerului și a înzăstra cu cele debuinciōse lăcașul meu. Apoi, la anul 1850, după ținerea Soborului am început a întemeia fundații, a cumpăra realități, a înființa tipografia, a îmbunătății treaba școlelor populare și a înălța cursul clerical pe doi ani și a introduce pentru Pedagogi cursul de un an. Și fiindcă, în acești de pe urmă 12 ani și realitățile și fondelle, la care pe cât eu, pe atât și întreaga dieceza noastră au contribuit, s-au înmulțit și s-au mărit așa, încât nu numai aceste împrejurări, ci și datorința mea arhierească cer de la mine ca eu să nu mai manipulez cu ele, ci manipulația lor să se încredințeze unei Eforii formale.

*** Aflu de lipsă aci a aminti că eu în tot anul am depus Consistoriului eparhial rațiōiniu despre aceste fonduri, despre care mărturisesc Protocōlele consistoriale. Și cerând Consistoriul de la mine, cu prilejul autenticărei Protocolului Consistorial din ședința din 15 ianuar 859 -când am fost depus sub N. K. 2. 859 rațiōiniul pe a. 858-, colaționarea fondelor cu rațiōiniu, și spre acest sfârșit hotărârea unei zile (finalizarea discuțiilor! nn), eu am lăudat cererea (inițial începe să scrie m-am su[pus] nn) aceasta a Consistoriului și în același ceas am poțtit pre toți asesorii în odaia mea spre colaționarea rațiociniului meu cu documentele și banii gata ai fondelor. Ceea ce s-au și făcut și toate s-au aflat în rândul cel cuviincios, precum arată Protocolul consistorial din a. 1859, Nr. 282 ***.

De aceea, îngrijirea mea neadormită spre a se aduce toate trebile bisericesti la o rânduială potrivită Instituțiilor Bisericei noastre, me îndeamnă pre mine ca după ce regimul absolutistic, ce ne făcea neîntrerupt împiedecări în regularea și propășirea trebilor noastre bisericesti, școlare și fundacionale, au încetat, și guvernul de astăzi constituțional însuși recunoște Autonomia Bisericei noastre, prin carea ni s-au deschis câmpul lucrării și al activității spre binele trebilor noastre celor mai sfinte - aflu a fi timpul cel de mult dorit pentru înființarea unei Eforii interinale (ultimul cuvânt adăugat nn) lângă Episcopia noastră, pentru că Eforia aceea ce Soborul Bisericei noastre din a.1850 sub §20 o au denumit nu se pōte pune în lucrare, de oarece unii din membrii aceleia au răposat, ear alții s-au strămutat din Sibiu cu locuința, ***careia Eforie să grijească pentru susținerea în întregime a Realităților, fondelor și a fondului instruct al Reședinței arhierești, care toate alcătuiesc averea inalienabile a Bisericei noastre din Ardeal ***.

Andrei Șaguna și Eforia episcopescă interimale (1862-1864)

Deci, la Sibiu în 6 Mai a.c. s-au ales de Epitropi din partea clerului Ioann Hannia, Protopopul Sibiului I, din partea Mirenilor: Ioann Brote, Proprietariu și Petru Roșca, Senator; și apoi s-au văzut necesitatea compunerii unor reguli care ca Directive să servească Epitropilor, cu atâta mai mult căci fondurile ajungând la o stare mai mare au debutat de o manipulație regulată. Părerea arhierescă în privința regulilor, ca unor directive pentru efori, merge întracolo că spre acest sfârșit s-ar putea hotări următoarele:

1. Eforia diecezană interimale constă din Președintele, carele este Episcopul, sau împuternicitul lui, și din trei Efori, unul din cler și doi dintre mireni;

2. Eforii primind de la Episcop, carele au fost urzitoriul și manipulantele până acum a fondurilor și realităților, realitățile și fondurile, cu hârtiele ce se țin de ele, precum și inventariul noului fond instruct al Episcopiei, le vor așeza spre păstrare în casa de fier a Episcopiei sub trei chei;

3. Cele trei chei ale cassei se vor păstra câte una la fiecare efor;

4. Eforii numai în prezența Episcopului, sau a împuternicitului lui, vor putea deschide și închide cassa;

5. Ei vor păstra în cassă jurnalul și rațioșiniul fondurilor ***alt jurnal și rațioșiniu vor avea afară de casă spre orientarea lor casuale;***

6. Ei vor priveghea ca Interesele (dobânda nn) banilor fundaționali în timpul cuviincios să le încaseze și banii de prisos să nu le lase fără fructificare;

7. Ei vor putea eloca, cu aprobarea Episcopului și a Consistoriului, bani fundaționali;

8. Eforii vor păzi la elocarea banilor ca numai prelângă sede ipotecarie ale statului să elocheze banii fundaționali și când acesta n-ar putea face, atunci să iee refugia la cassa de păstrare din Sibiu;

9. Eforia va ține [de] două ori pe anu Ședință și aceasta o va face totdeauna în duminică întâia a lunii lui Ianuarie și Iulie, care se va ține sub președința Episcopului sau a Plenipotențiarului lui și protocolul se va duce în două exemplare, din care unul se va așterne Consistoriului;

10. Eforia va raporta Soborului celui mai de aproape despre starea fondurilor, realităților și fondului instruct al Episcopiei;

11. Eforia va priveghia ca la răposarea Episcopului nimic să nu se înstrăineze din averea Episcopiei sau a răposatului Episcop, ci despre toate, făcându-se inventariu să se păstreze la averea inalienabile ale Episcopiei și noul episcop să se raporteze despre ele; însă noul Episcop nu va putea face nici o schimbare în privința averii acesteia inalienabile a Bisericii noastre din Ardeal fără știrea și învoirea Soborului eparhial;

12. Eforiei i se cuvine Dreptul de a propune Episcopului și Consistoriului moduri pentru asigurarea și îmbunătățirea fondelor și a realităților.

Înainte de a-mi încheia aceasta a mea mărturisire, observez că fiind eu fondatorul Tipografiei diecezană și acviziitorul grădinei din Suburbiul Iosefin sub nr. 90, îmi rețin Dreptul a espune cu alt prilej voia mea, ca voia fondatoriului, în privința acestor două realități, care, precum se înțelege de sine, s-au făcut averea inalienabile a Bisericii noastre încă atunci când le-am cumpărat, ceea ce se vede de acolo că ele sînt scrise pe numele Eparhiei noastre. Însă, trebuie să observ că, precum tipografia nu se poate înstrăina, așa din contră, grădina sub nr. (sic !) se poate vinde, deacă prin vânzarea ei s-ar putea cășuna un câștig însemnat în favoarea unui sau altui fond al Bisericii. La însemnarea acestei împrejurări îmi dă ansa clădirea cea proiectată a Drumului de fier la Sibiu, care se va clădi lângă această grădină¹².

„Rtiu.: 16/6 862. (...). Consistoriul primește cu plăcere descoperirea de mai sus a Eselenței Sale Păr. Episcop diecesan, având mare speranță și prospectul cel mai bun că în chipul acesta fondurile și indeobște averea episcopiei și eparhială, vor prospera spre binele Sf. Maicei noastre Biserici”.

B. Extras

(Cifrele de la finalul pozițiilor din rețin valoarea bunurilor exprimată în florini, eventual și creșteri).

„Realitățile și fondurile ce se pomenesc în espositia arhierească și ce au a se preda eforiei sînt:

Recapitulația stărei finanțiale a Episcopiei

1. În realități	33.290 [fl.]
2. În fondul instruct al Reședinței	21. 951
3. Biserica catedrală	54.561
4. Monumentul lui Grigoriu	5.500

¹² Chesiunea Drumurilor de fier din Transilvania, din toată lumea de altfel, a suscitât multe discuții, a alimentat numeroase interese. Atent la ce se întâmpla în epocă, Andrei Șaguna nu poate să ignore o oportunitate care ar fi adus beneficii banale Bisericii sale. În Sibiu, în anii 1859-1860, în zona vizată se efectuau lucrări importante: s-au amenajat promenadele „Sub Arini”, Școala militară s-a transformat în Spitalul de granizoană, s-a deschis circulația între Dumbravă și Rășinari, pionierii militari au construit drumul prin Dumbravă până la Han. Dar linia de cale ferată Copșa Mică-Sibiu și trenul de agrement spre Mediaș, cu 850 locuiri, se va da în folosință abia în anul 1872. Apud Emil Sigerus, *Cronica orașului Sibiu. 1100-1929*. În românește de Beatrice Ungar, Sibiu, Imago, 1997.

Andrei Șaguna și Eforia episcopescă interimale (1862-1864)

5. Fondul Bisericii sărace	1.800
6. Fondul dăscălesc	1.800
7. Fondul pedagogico-teologic	6.467
8. Ajutorul împărătesc din a. 861 pe seama seminarului	1.000
9. Fondul Tipografiei	2.887 fl 50
10. Livadia Lobodașiu lângă Turda cu 4.400	<u>4.620</u>
	133.877, 60
11. Amanetele fac	<u>6.733</u>
[Total] 140.610, 64 1/2	

Realitățile eparhiale¹³

1. Casa din strada Ciznădiei cumpărată la anul 834¹⁴ (sic!) cu 15.120 fl)¹⁵

¹³ În anul 1855, la plata impozitelor reatante începând de la revoluție, casele erau identificate cu: 1 - Ciznădiei Nr. 177; 2 - Iernei Nr. 194; 3 - Măcelarilor Nr. 19; Josefîn - Nr. 90; Josefîn - Nr. 95. AMA, Exibite 1855, Doc. 1174. Într-un loc neidentificat de noi - Casa de fier instituită la crearea Eforiei interinală ?!- trebuie să se afle și documentele însoțitoare care detaliază această situație.

¹⁴ Vasile Moga cumpărase acest edificiu în anul 1819, deși în acest an mai apela la benefactori pentru donații în acest sens într-o circulară trimisă tuturor parohiilor, acestea fiind contribuitorul esențial pentru numita achiziție. Dificultățile de punere în posesie, aprobările pe care Magistratul de obicei le refuza/le întârzia și alte avize care vin de obicei foarte târziu, ulterior înregistrarea în Cartea Funciară fac ca datele unei achiziții să difere de la un document la altul, de la un autor la altul. După aproape o jumătate de secol și în vremea schimbărilor aduse totuși de revoluția pașoptistă, în deceniul absolutist al secolului al XIX-lea înregistrăm situația prezentată ca exemplu în continuare. La preț se adăugau uneori și cheltuielile de intabulare, uneori și impozitele pe anul în curs etc. Despre cumpărarea caselor Baron Apor, în ulița Măcelarilor 92 și casa din Josefstad nr. 19, în sumă de 26.643 fl. m.c. adunați prin colectă, din anul 1851, Înaltul Guberniu ia la cunoștință abia în anul 1855 (Nr. 11606/1376) -după 4 ani buni de la achitarea banilor către vânzătorii. Și abia cu un alt Decret, din 25 mai 1855, Nr. 4856 Ministerul de Instrucțiune și Cult „au hotărât ca aceste două realități cumpărate din banii creștinilor noștri privați să se socotească ca proprietate a fondului seminarial și ca acesta să se manipuleze pe viitoriu (...)”. Vezi AMA, Exhi bite, 1862.

¹⁵ Suma plătită de Vasile Moga pentru Casele din Ulița Ciznădiei, Nr. 177 era de 34.000 fl. Vezi și Sebastian Stanca, viața și activitatea episcopului Vasile Moga. 1774-1845. Cluj, 1938, p. 23; Mircea Păcurariu, Cărturari sibieni de altădată, Cluj-Napoca, 2002, p. 49. În circulara mogaiană din 31 ianuarie 1821, Nr. 63 se detaliază următoarele date despre bani: Împotrivirile „orășenilor” au mai „supt 2 mii și au ajuns prețul caselor acelor la 36 de mii, 20 de mii să află gata, din ajutorul făcătorilor de bine, 15 mii (!? nn) care sânt dați de la mila împărătească sânt dați împrumut, de unde până la 2 ani deabia să vor putea scoate și atunci cea încă vor fi de trebuință (...)”, deci cei cu puțință de prin sate și orașe, laici, să mai

Cercetător Ana Grama

2. Casa din strada Ernei, cumpărată la anul 1835 cu 2.520¹⁶
3. Reședința din strada Fleșerilor cumpărată la anul 1851 (sic!)
21.000

4. Grădina din Suburbiul Iosefin cumpărată la an 1850 6.300
5. Grădina de legumi cu livadie în suburbiul Iosefin
cumpărată la anul 1855 cu 4.000 fl. m. 4.725
6. Livadia în Hotarul Sibiiului 2.625
7. Livadia Seminarială din Feldioara -----

[În lista publicată la Sinodul din 1864 se dă valoare Livezii din Feldioara, 4620 fl, obținându-se un total de 56.910 fl. și nu o eronată sumă totală de 33.290 fl., în documentul pe foaie volantă grafiată cu creionul]
(...)

Inventarul Reședinței Compus în I-lea Iunie 1861

Odaia I în Alcofen (Alcov !?)

1. Icoana Răstignirii cosută în ram, aur- 5 fl
2. Icoana Învierei, cosută în ram, aur.-10
3. " Maicei domnului "- 5
4. Un pat de fer cu cele de lipsă -100
5. Una iconă veche a Maicei Domnului -1
6. Doă șifonere - 40
7. Un scaun de fier cu o perină -50
8. Un castăn de spălat -10

În însăși odaia I

1. Masa de scris cu călămariu - 30
2. Icoana Mântuitorului ca sămănător -20
3. „ Sf. Nicolae -10
4. „ „ Ap. Iacob -10
5. „ „ Efrem -10
6. „ „ Damaschin -50
7. Un călugăr -15
8. Portretul Arhiep. Stratimirovici; - 3

contribuie cu ajutoare etc. Cf. Protocolul poruncilor din Budila, II, fila 85. Donații mai făcuseră patriarhul staratimirovici și preotul din Ocolîșul Mare - câte 100 fl., protopopul Ighian 362 (din colectă locală), gesturi care se popularizează prin circulare.

¹⁶ În Testamentul lui Vasile Moga valoarea de cumpărare este în sumă de 2400 fl., la care s-a adăugat probabil valoarea adaptărilor, anexelor și altor diverse îmbunătățiri.

Andrei Șaguna și Eforia episcopescă interimale (1862-1864)

9. „ Ep. Calinic din Râmnic -3
10. Blazoane* de înnobilare - 10
11. Portretul meu - 6
12. Portretul răpos. Protosin Dr. Pantazi; -6
13. Un orologiu cu muzică de părete -30;
14. O canapeao K84 mari și cu 9 mici scaune de materie verde de păr, dintre care 5 scaune se află în odaia 4 -120;
15. O masă dinaintea canapelei; - 10
16. „ înaltă de scris; - 10
17. „ sub orologiu; - 5
18. Un scaun mare de materie verde de păr -2;
19. Un scaun portabil* -5;
20. „ lustră cu 8 lumini -30;
21. Doă costene cu cărți; -20
22. Un stelaj mare pentru cărți; -15
23. Un stelaj mic pentru cărți; -12
24. Doă lampe; -16
25. La 3 feresti perdele -90 [Total] 849 fl.

Odaea II

1. Portretul împăratului și împărătesei -200;
2. Patru peisaje* pre lângă acestea portrete- 100;
3. Iconostasul bisericei din Viena -5;
4. Portretul împăratului pe cal -25;
5. Portretul Princip. Lichtenstein -7;
6. Portretul Baronului Lebzelter -5;
7. Portretul lui Figer vișepres. (...) -5;
8. Un buchet de flori de ceară- 15;
9. 8 peisaje* de orașe italiene - 40;
10. O canapeao mare și una mică cu 12 scaune cu catifea -500;
11. Doă mese dinaintea canapelei-40;
12. Un orologiu cu muzică -40;
13. O masă pe carea stă orologiul -6;
14. Un orologiu de nopțe -15;
15. O masă pe carea stă orologiul -4;
16. O masă mică de fier -15;
17. O puțină pentru lemne -6;

Cercetător Ana Grama

18. Un lustru cu 12 lumini -35;
19. 4 lămpă -24;
20. Patru măserițe (?) pe patru mese -16;
21. 3 perini pe canapele-21;
22. Două oglinzi mari -100;
23. La trei ferești perdele. -90; [Total] 1314 fl.

Odaia III

1. Portretul împăratului -50;
2. Dă portrete mari ale principilor Swarzenberg și Lichenstein - 100;
3. 6 portrete de arhiduci - 48;
4. Patru portretele principilor Swarzenberg și Lichenstein - 32;
5. Portrete fotografate ale principelui Lichenstein (...) - 24;
6. [Portrete] -12;
7. Arsinalu mare din Viena [foto]-10;
8. Portretul meu mare -100;
9. O canapeao cu 2 mari și 6 mici, scaune de materie de matase -250;
10. O masa dinaintea canapelei - 25;
11. O masă de marmoră - 10;
12. 3 mese de joc - 30;
13. O canapea de piele - 30;
14. Un orologiu de părete -140;
15. Portret Guber. Swarzenberg în costum de vânătoriu - 15;
16. 3 perine de canapeauă - 21;
17. Un lustru cu opt lumini - 25;
18. La 2 ferești perdele - 60; [Total] 982.

Odaia IV

1. Un pat cu acoperiș și sac de paie - 25;
2. O masă de nuc lunguleț -10;
3. O masă de joc - 10 ;
4. O canapeaoă de materie verde de păr -25;
5. Icoana Răstignirii - 6;
6. Un lustru cu 4 lumini - 10;
- [Total] 86.

Odaia V

Andrei Șaguna și Eforia episcopescă interimale (1862-1864)

1. O masă mare de tras - 30;
2. 24 scaune - 48;
3. Un credenț mare - 30;
4. Portretul împăratului - 10;
5. Cina Domnului - 10;
6. Tăierea capului Sf. Ioan - 10;
7. Sfânta treime - 4;
8. Trei icône naționale - 24;
9. Ponte de fer (...) - 2;
10. Două castene - 20;
11. 1 lustru cu 8 lumine - 25;
12. La trei ferești perdele - 90.

[Total] 303.

Odaia VI

1. O masă galbină dinaintea canapelei - 20;
2. O canapeaoă cu 3 mari și cu 2 mici scaune; de materie roșie de păr - 70;
3. 12 scaune mici de catifea roșie - 48;
4. Portretul Împăratului - 12;
5. Șase portrete de generali - 12;
6. Portretul lui Mihai Viteazul - 5;
7. Tabloul Conferinței din Paris - 5;
8. Șase colorate și două litografate. Scene din resboiul a. 848 și 849 - 16;
9. Un casten - 10;
10. Două mese de joc de frassin - 20;
11. Un lustru de bronz cu 8 lumini - 25;
12. La 3 ferești perdele - 90.

[Total] 333.

Odaia VII

1. Două canapele de mat. roș de păr - 50;
2. 24 scaune de paie - 24;
3. O masă de joc de frassin - 10;
4. Un lustru de bronz cu 8 lumini - 25;
5. Un casten pentru arginterie - 25;
6. Portretul lui [prințului] Schwarzenberg - 6;
7. Două scene de cerb - 14;
8. Gimnaziul din Brașov - 2;
9. Icoana tăierii cap Sf. Ioan - 10;

Cercetător Ana Grama

10. Portretul mic al ep Gher Adamovici -1;
11. Episcop Moga -2;
12. Două scene de orașe italiene - 8;
13. O oglindă - 10;
14. La cinci ferești perdele - 150. [Total] 337.

Odaia VIII (Antișambră)

1. Un orologiu -25;
2. Două portrete -10;
3. O oglindă - 2;
4. Un dulap înalt - 10;
5. Un castăn cu 3 lădițe - 10; [total] 57.

A.

Glăjeria și Porțelanul din odaiile Nr. 6 și 7.

1. Glăjeria îndeobște - 200;
2. Porțelanele îndeobște - 300. [total] 500.

B.

Lucruri aurite de lemn

1. O cruce cu răstignire aurită în fușerală (superficială nn) -10;
2. Un obiect decorativ* pentru flori -15;
3. Două sfeșnice cu câte 5 lumini -20;
4. Două mari și 2 mici obiecte decorative* pentru dulceață-20 [Total] 65.

(Fig. 3)

C.

Arginterie

1. Tacâmuri* argint bun pentru 24 persoane -1200;
2. Un tagen mare de argint -180;
3. [Idem], micu detto - 75;
4. Un tagen mai mărișor cu fundul de Pussbau* și cu un ramt de argint bun - 60;
5. Șase părechi de cuțite cu furculițe de argint bun și cu linguri, ce se întrebuințează în toate zilele - 80;
6. 24 Linguri mici de argint -120; [Total de pagină] 1715.
7. Două ibrici de argi. pentru cafeao - 250;

Andrei Șaguna și Eforia episcopescă interimale (1862-1864)

- 8 Dă bicsene de argi. pentru zăhăriu - 80;
9. Un obiect decorativ pe masă* de argint cu flori - 410;
10. Dă sfeșnice de argi. mari cu câte 4 lumini - 300;
11. Patru sfeșnice mici de argi. cu câte una lumină - 350;
12. Trei clești de zahăr* de argint - 40;
13. Un ibric mic pentru cafeuă, un ibric mic pentru lapte și al treilea pentru zăhăriu - 45;
14. Două blide mari lungulețe, două rotunde, două mici lungulețe și două mici rotunde de argint bun - 696 fl, 30 cr..;
15. 14 sărălițe de argi. - 50;
16. Cârjea arhierească de argi. b<un> - 600;
17. Blidul de argi. pentru litie - 250;
18. Dă părechi de linguri pentru sălătă - 20;
19. Dă străcurători de (...) - 26;
20. „ bicsene pentru zahăr - 24;
21. „ Ștelaje pentru unt de lemn și oțet - 24. [total] 4780,30 fl.

D.

Din China [piese de] argint* (Silber)

1. Set de tacâmuri* mare pentru 24 persoane în 2 șcatule (cutii nn);
2. Set de tacâmuri* mic pentru 24 persoane în una șcatula - [ambele] 326,55;
3. Dă sfeșnice cu câte 5 lum. - 168;
4. Un lighean și o cană pentru spălat - 65,50 ;
5. Dă castrone cu acoperișuri - 50;
6. Patru mari și 2 mai mici blide ovale - 140;
7. Două toarte pentru glajea de sampanier - 10;
8. Dă sărălițe - 6;
9. Dă corfe de pâne - 8;
10. Patru dușe (...) - 6;
11. Un blid mărișor pentru mitra arhierească la bis. - 25; [total] 805 fl. 5 cr.

E.

Prețioasele

1. O cruce de piept cu diamanturi cu lanț de aur (...) - 1200;

2. O cruce de piept de aur cu icoana răstignirii de o parte și cu email verde de cealaltă parte și cu o coroană de pietrii scumpe (...) -160;

3. O cruce simplă de aur cu răstignire și email vântat pe un lanț îndoit de aur (...);---

4. O cruce simplă de aur și cu lanț simplu de aur - 100;

5. O cruce aurită de argint - 40;

6. Ordinul mic cu un lanț mic de aur - 40;

7. Odórele arhieresti de aur cusute cu argint - 6000;

8. Odórele arhier. 4 svite preoț. și 2 stihare - 4.000. [Total] 11.540 [fl].

(...)

N.B. Ordinul cel mare cu statutele are a se întorce regimului după moartea mea. (...)"



Fără alte comentarii reproducem aici câteva remarci din Nicolae Popea¹⁷: Andrei Șaguna „Ducea casă mare și deschisă, cercetată de înalte personalități; iubea ospitalitatea și îi plăcea să le aibă pe toate în abundență. După moarte i se licită un magazin întreg de materialuri, aduse de-a dreptul de la fabricile din Viena pentru tot felul de veșminte, mobilie, ustensile etc. nouă de nouă”. În același timp, „Era un exemplar de economie și cruțare, ceea ce îi făcu posibilă înființarea atâtor fonduri, împărțirea de stipendie și lăsarea unei averi considerabile după sine. (...) Ura luxul de tot, combătându-l din toate puterile”. Purta „Aceleași reverendi pentru zile mari de sărbătoare le avea de mătase roșie, tot așa pre cele călugărești”.

Andrei Șaguna de Ludwig Kandler, datat 1904
cumpărat de Consistoriu în anul 1905
cu 600 coroane din Fondul catedralei.

ANEXA 1

„Nu va fi de prisos a aminti aci ca Sinodul acesta present este al treilea dela anul 1848, când au început Biserica nostra sa recastige positiunea sa cuviinciosa

¹⁷ Nicolae Popea, *Archiepiscopul și Metropolitul...*, Sibiu, 1897, p. 66-67.

in Patria. Pre cel D'antâiu sinod l-am ținut la anul 1850 in 12 martie, ear pre cel al doilea la anul 1860 in 24 octobr. De am vre sa recapitulam afacerile acelor doua Sinóde, vom afla ca Archiereul antaia óra la an 1850 a putut aduna intru Sinod pre Biserica, prin reprezentantii Clerului si ai poporului credincios, dupa ce sistema de góna asupra Bisericei de 300 de ani au incetat. In acel sinod am tractat I despre marturisirea credintei nóstre; II. despre starea Bisericei nóstre locale din Ardeal până la anul 1850.; III. despre starea cea viitoare a Bisericei nóstre fatia cu toti connatiunalii romani de relegea nóstra ortodocsa din Statele Maiestății Sele, adecă despre mitropolia română de relegea ortodocsa resaritena; IV despre starea preotimei si a celorlalte fetie bisericesci; V. despre scóle si imbunatatirea lor si VI. Despre fondurile bisericesci.

Ear in Sinodul din anul 1860 am tractat despre infiintianda Mitropolia nóstra română greco-orientala pe basa preinaltului Rescript imperetesc din 27. Septembre 1860. Acum vine intrebarea: ce problema mai de aproape ne sta noue inainte la acest al treile Sinod? La care raspundem: ca problema Sinodului nostru present are a cuprinde: Raporturi despre cele intemplate (...); II. un raport potrivit Conslusului sinodului §. 12 din anul 1860, privitoriu la infiintianda nostra Mitropolia; si a III. Asiedierea unui regulament de organizatia a trebilor nostre bisericesci, scolari si fundatiunali¹⁸.

ANEXA 2

Ședința copnsistorială ținută la Episcopia gr. orient. din Ardeal sub președinția Ecștelenției Sale P. Episcop Andrei Baron de Șaguna, în Sibiiu, 2 aprilie 1859, fiind față Prea Ci.Ci. P.P. Protopopi și asesori consistoriali: Ioann Pannovici Prot. și Asesor; Petru Bădilă Prot. și Asesor; Ioan Hanea Prot. și Asesor, Nicolae Popea, Protosingel și secretariu.

[NR.] 282.

Din pricină căci protocolul ședinței consistoriale ținute în 15 Ianuarie 859 numai în ședința aceasta s-au cetit spre autentificare, pentru că purizația lui cea dintâi nu au mulțămît pre Prezidiu, și așa același s-au descris din nou, așa cu privilegiul autenticărei pomenitului protocol P.P. Protopopi și asesori ai Sc. Episcopesc, ca niște mădulari frunțași ai clerului, carii sânt mai aproape de tot bunul ce are clerul la Episcopia noastră, și pentru această funcție a Pre Ci. Sale iau parte la Conlucrarea cu P. Episcop la toate trebile administrative și finanțiale ale eparhiei, se rogă de Ecșelenția Sa P. Episcop cu totă cuviința ca ceea ce cu

¹⁸ Actele..., p. 69-70.

Cercetător Ana Grama

prilegiul dintâi, când Prea Sfinția Sa, sub Nr. 2 cons. al anului acestuia, au binevoit a împărtăși consistoriului starea fundațiilor episcopicești, care le manipulează Înaltacelași singur, - nu s-au putut face, adică din lipsa timpului nu s-au putut confera socotelele cu documentele și cu banii gata, carii se află în mâinile Ecseleției Sale să le deplinească acuma, și Ecseleția Sa să binevoiască a hotări un timp potrivit spre acest sfârșit. Ecseleția Sa P. Episcop, nedorind nimic mai vârtos decât ca P.P. Protopoși și asesori consistoriali să fie totdeauna pătrunși de îndatorirea lor cea sfântă, de a fi privighetori neobosiți pentru binele obștesc al Eparhiei noastre, le mulțamește Pre Ci. Sale (sic!) pentru descoperirea aceasta și îi poștește numai decât din Ședința aceasta în odaia sa spre a combina socotelele de sub Nr. Con. 2 a.c. cu hârtiile, documentele și cu banii cei gata ai fundațiilor atingătoare.

Arătându-se din partea Ecseleției Sale P. Episcop toate socotelile pomenite și conferindu-se aceleași cu documentele atingătoare, s-au aflat toate adevărate și în rândul cel mai bun; dar fiindcă administrația fondurilor acestora, precum și elocarea, se află, după cum s-au atins (cum s-a spus anterior nn) în mâinile Ecseleției Sale, așa adaogă P.P. Protopoși și Asesori consistoriali și aceea că responsabilitatea în privința scăderii unuia sau altuia dintre punctele de sub Nr. 2 ar veni a rămânea pre lângă Înaltacelași. Ecseleția Sa P. Episcop binevoeste a primi asuprași responsabilitatea aceasta”.

**Anrede des Romanischen Diöcesan-Bischofs
in Siebenbürgen Andreas Schaguna
an die Geistlichkeit und National-Versammlung
am 28. December 1848 zu Hermannstadt (Cuvânta-
rea Episcopului diecezan român din Transilvania
Andrei Șaguna adresată clerului și Adunării naționale
la 28 Decembrie 1848 în Sibiu)**

Pr. Dr. Mircea BASARAB, München

Preliminarii

Deja foaia de titlu, care formează și coperta broșurii (13/19,5) ne obligă la două constatări. Șaguna se intitulează „episcopul diecezan român din Transilvania”, preferând epitetul român celui oficial de „neunit”, impus și folosit de Vasile Moga. Această schimbare, Șaguna o va motiva, ceva mai târziu, teologic și istoric. În ianuarie 1849 a apărut o dispoziție ministerială care interzicea folosirea calificativului „acatolic” pentru creștinii ce depindeau de Confessio Augustana și Confessio Helvetica. Dispoziția constituie un argument în plus, un caz de precedență, pentru renunțarea la epitetul „neunit”. Faptul nu rămâne neobservat, iar guvernatorul Wohlgemuth îi cere să folosească titlul înaintașului său: „episcopul diecezan grec neunit”. Șaguna refuză categoric folosirea acestui termen, pentru că este însoțit de o semnificație negativă, or, spunea el, religia mea ca instituție pozitivă nu poate fi asociată cu un termen atât de negativ. Șaguna se hotărăște pentru titulatura: „episcopul diecezan român al Bisericii răsăritene (orientale) din Transilvania”. Această acțiune de opunere față de unele dispoziții administrative imperiale nu constituie un caz izolat, ci va forma stilul de lucru al episcopului și mai târziu al mitropolitului de la Sibiu, deși atașamentul său față de Casa de Habsburg era cunoscut și adeseori criticat în cercurile inte-

lectualilor transilvăneni. Opoziția aparține însă naturii lui combative și se sprijină, credem, tocmai pe binecunoscuta lui leialitate față de împărat, care-l pune la adăpost de bănuială unei acțiuni subversive. La începutul anului 1850, același guvernator, generalul von Wohlgemuth, se vede obligat să accepte, în pofida interzicerii generale a adunărilor, ținerea sinodului organizat de Șaguna la Sibiu ¹.

Cea de a doua remarcă este legată de data apariției broșurii în limba germană. Keith Hitchins² eunumeră „Cuvântarea...” între lucrările lui Șaguna, menționând Olmütz ca loc al apariției, urmat de mențiunea f.(ără) a.(n). Adevărul este că broșura nu are tipărite nici localitatea și nici anul apariției. Exemplarul german, pe care l-am avut la dispoziție la Biblioteca de stat din München, are trecut de mână și cu cerneală neagră la locul convenit localității și anului : „(Olmütz) 1848”. Tot cu mâna și cu aceeași cerneală neagră apare pe foaia de titlu cota Bibliotecii din München, care provine, se pare, de la aceeași persoană, care a introdus și „(Olmütz) 1848”. Fișa bibliografică electronică prezintă și ea următoarele precizări: Verlag (Skarnitzl's Buchdruckerei), cota 41.734, Ort (Olmütz), Jahr 1848. O a doua ediție, afirmă J. Schneider, este publicată la Sibiu în 1860, în tipografia diecezană³. Considerăm că J. Schneider a văzut ediția de la Sibiu, pentru că în lista operelor și publicațiilor lui Șaguna oferită de către autorul citat, acesta apare cu titlul de Andreas Freiherrn von Schaguna, or în ediția de la Olmütz, pe care am avut-o la dispoziție la München, titlul de baron lipsește. De fapt, la acea dată, Șaguna nu avea încă acest titlu de noblete.

¹ I. Pușcariu, Mitropolia românilor ortodocși din Ungaria și Transilvania, Sibiu 1900, p. 55-57 la Johann Schneider, Der Hermannstädter Metropolit Andrei von Saguna. Reform und Erneuerung der orthodoxen Kirche in Siebenbürgen und Ungarn nach 1848, Studia Transylvanica 32, Köln, Weimar, Wien 2005, p.79-80.

² Keith Hitchins, Ortodoxie și Naționalitate. Andrei Saguna și românii din Transilvania 1846-1873, Traducere de Aurel Jivi, București 1995, p. 329.

³ J. Schneider, p. 234; În limba română, cuvântarea a apărut la N. Popea, Memorialul Arhiepiscopului și Mitropolitului Andrei Baron de Șaguna sau Luptele naționale-politice ale Românilor, 1846-1873, Tomul I, Sibiu 1889; Teodor V. Păcățian, Cartea de aur sau luptele politice-naționale ale românilor de sub coroana ungară, vol I, Sibiu 1904; George Barițiu, Părți alese din istoria Transilvaniei, vol. II, Sibiu 1890 cf. M. Păcurariu, Revoluția românească din Transilvania și Banat în anii 1848-1849. Contribuția Bisericii, Sibiu 1995, p.140-142. Noi nu am avut posibilitatea să vedem această traducere, prezența ei ne-a fost confirmată însă telefonic de Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu de la Sibiu, căruia îi mulțumim și pe această cale pentru sprijinul oferit.

A fost Cuvântarea de la 28 Decembrie 1848 tipărită la Olmütz înainte de a fi rostită? Este greu de acceptat ca în perioada de după 1 Decembrie 1848, când a primit Șaguna scrisoarea lui Anton von Puchner și până la data când a avut loc Conferința națională de la Sibiu (28 Decembrie 1848), autorul să fi avut timpul fizic necesar alcătuirii și apoi al tipăririi ei la Olmütz în Moravia. Mai probabil este faptul că ea a fost tipărită la începutul anului 1849, iar anul 1848, introdus de mână, a fost trecut ca an când a avut loc Adunarea de la Sibiu. Faptul că textul a apărut în limba germană ne face să credem că autorul a dorit să facă cunoscut cancelariei imperiale conținutul cuvântării sau poate că acest lucru a fost cerut de guvernatorul von Puchner, generalul comandant la acel timp în Transilvania. În fond, textul Cuvântării constituia un act de leialitate față de cauza imperială, atât pentru episcopul de la Sibiu, cât și pentru generalul von Puchner, care stăruise asupra ținerii unei astfel de conferințe.

De asemenea, important de menționat rămâne și faptul că este vorba de o cuvântare ocazională, ținută într-o situație excepțională: în țară era declarată stare de război. Cuvântarea este rostită într-o adunare cerută cu insistență de generalul comandant al Transilvaniei A. von Puchner în vederea asocierii românilor la păstrarea „liniștii și ordinii” (Ruhe und Ordnung), pe care generalul se străduia din răspuțeri, fără succes însă, să o reintroducă în Transilvania. De semnalat este și prezența la întrunirea de la „Împăratul romanilor” din Sibiu, alături de cele 250 de persoane participante, a unei delegații de ofițeri din statul major al lui Puchner⁴. Prezența delegației militare, impusă și anunțată deja de Puchner în scrisoarea trimisă lui Șaguna și pentru care este de presupus că s-a făcut și o traducere, explică și unele afirmații din cuprinsul cuvântării. Nu este exclus ca și în această prezență să găsim o explicație a textului în limba germană. Publicarea lui, din moment ce a fost tradus pentru delegația amintită, n-a mai constituit decât o chestiune de timp și bani. Semnificativ este apoi și faptul că începând din 4 februarie 1849, pentru câteva săptămâni, Șaguna însuși se găsea la Olmütz, unde este primit în audiență de împăratul Franz Josef⁵. Considerăm că acum a putut fi tipărită cuvântarea și împreună cu alte documente, care pledau cauza românilor în acele zile hotărâtoare, a fost prezentată împăratului de tânărul episcop ortodox de la Sibiu. În fond, ea marca anga-

⁴ K. Hitchins, *op. cit.*, p. 90; M. Păcurariu, *op. cit.*, p. 141.

⁵ K. Hitchins, *op. cit.*, p. 93.

jamentul lui Șaguna pentru cauza românilor transilvăneni, dar și loialitatea lui față de Casa de Habsburg.

Tot aici găsim de cuviință să amintim câteva cuvinte în legătură cu sintagma „spiritul vremii” (Zeitgeist), pe care Șaguna o folosește și o analizează critic în cuvântare, încercând chiar o explicare a ei. Sintagma reprezintă o metaforă pentru ideile liberale, care au cucerit Europa după Revoluția Franceză. Aceste idei și-au făcut simțită prezența și în Imperiul Austriac, iar intelectualii români din Viena și Budapesta au fost influențați și entuziasmați de reformele anunțate de acest nou val revoluționar. Șaguna însuși stă într-o strânsă legătură cu J. Eötvös, un apropiat din timpul studiilor de la Pesta, ajuns acum unul din reprezentanții maghiari ai liberalismului. Proprii epocii sunt ideile liberale de libertate, egalitate și fraternitate, de libertatea persoanei și emanciparea ei. Un mare rol în această epocă a avut și influența romantismului german, în special concepția lui J. G. Herder despre „popor” și „națiune”⁶. Șaguna și intelectualii români au considerat că în sfârșit a sosit timpul emancipării naționale și a promovării limbii române. Pentru români, ca de altfel și pentru sârbi, prioritate a avut libertatea națională, în cadrul căreia indivizii se vor bucura apoi de drepturile liberale promovate de „spiritul vremii”.

Astăzi este acceptat că Șaguna s-a orientat în reformele sale și după liberalii catolici maghiari, care au cerut o reformă a Bisericii Catolice din Ungaria, mai precis scoaterea ei din mentalitatea feudală de care era stăpânită. Se poate observa o paralelă între argumentele ortodocșilor sârbi și români și cele ale liberalilor catolici, în ceea ce privește autonomia Bisericii Romano-Catolice. În fond, între liberalii sârbi și români, pe de o parte, și cei catolici maghiari, pe de altă parte, au existat legături, încât o influență a acestora din urmă asupra primilor nu poate surprinde pe nimeni. Liberalii unguri cereau participarea laicilor și a clericilor la sinoade și alegerea episcopilor; pledau pentru reforma sistemului educațional în seminarii sau pentru salarizarea clerului. Desigur, ortodocșii din Imperiul Austriac au urmărit cu interes evoluția acestor idei, care aveau o legătură cu liberalii vest-europeni apropiați Bisericii. Ideile acestor liberali erau înrudite cu cele ale lui Johann B. Hirscher, un catolic fondator al Școlii de la Tübingen, care susținea cu argumente biblice și istorice participarea laicilor și a clerului la sinoade. Într-o asemenea ambianță și cu siguranță sub influența Tra-

⁶ J. Schneider, *op. cit.*, p. 68.

diției Bisericii Ortodoxe, pentru care participarea laicilor și a clerului la adunări bisericești și sinoade era un lucru obișnuit, Șaguna și-a formulat reformele sale. Nu este exclus în această privință nici exemplul Bisericii Evanghelice din Austria, dar acesta nu poate constitui singura sursă de influență⁷. Considerăm că exemplul reformelor catolice și evanghelice din Ungaria și Austria sunt ocazii binevenite pentru Șaguna sau cazuri de precedentă în fața administrației imperiale pentru introducerea reformelor sale, care sunt, cel puțin în privința participării laicilor și a clerului la problemele administrative bisericești, o revenire la vechea Tradiție ortodoxă, practică cu mult timp în urmă și în Transilvania.

Pentru a ne putea forma o imagine chiar și sumară asupra dinamismului episcopului ortodox de la Sibiu, cât și despre ușurința cu care se deplasa în acel timp, este suficient de a aminti câteva din centrele în care a activat doar în anul 1848. În 30 aprilie se găsea la Carloviț, unde primește hirotonia ca episcop pentru românii ortodocși din Transilvania. În primele zile ale lunii mai se întoarce la Sibiu (6 mai), iar după câteva zile îl găsim la Adunarea de la Blaj (3/15 mai), unde i se încredințează un rol important de conducere în lupta pentru drepturile românilor transilvăneni. Apoi se deplasează la Cluj, pentru a depune obișnuitul jurământ după hirotonie față de guvern. Deplasarea este folosită și pentru a discuta cu anumiți politicieni maghiari cauza românilor. În iunie pleacă la Viena și de aici la Innsbruck pentru a susține în fața împăratului refugiat în capitala Tirolului, cererile românilor formulate în Adunarea de pe Câmpia Libertății. De aici, Șaguna se îndreaptă spre Budapesta, purtând discuții cu politicieni unguri în legătură cu doleanțele românilor, pentru ca apoi să revină la Sibiu, iar în septembrie să-l găsim din nou la Blaj, apărând aceeași cauză românească pentru care niciun efort nu i se părea prea mare. În decembrie, la cererea lui von Puchner organizează la Sibiu a treia Conferință națională a românilor. Iată un itinerariu diplomatic impresionant pentru acele timpuri! Șaguna este prezent peste tot unde se discută cauza românească, fiind informat de tot ceea ce se întâmplă în legătură cu aceasta la Viena, Budapesta, Cluj sau în alte centre de dezbateră a problemei naționale a românilor ardeleni.

⁷ J. Schneider, *op. cit.*, p.53-59. J. Schneider îl completează pe Th. Bremer în ceea ce privește participarea laicilor la sinoadele sârbilor ortodocși de la Carloviț, pe care ultimul le consideră ca o influență protestantă. Completarea apare și mai interesantă dacă avem în vedere apartenența confesională a celor doi autori.

Cuprinsul cuvântării

Pe prima pagină, textul cuvântării prezintă o imagine de groază, lăsată de ceea ce Șaguna numește un „război civil barbar”. Națiunea română este urmărită de dușmani: satele sunt devastate, bisericile profanate împreună cu vasele sfinte, la care se adaugă trupurile neînsuflețite a nenumărați frați preoți și laici, executați de sabia dușmanului, zăcând pe câmp și pe drumuri. Considerăm că acestea sunt imagini pe care Șaguna le-a întâlnit pe parcursul deplasărilor sale, de care am amintit mai sus⁸. Într-o astfel de stare sufletească l-a găsit scrisoarea guvernatorului comandant Anton von Puchner, care face apel la influența episcopului ortodox pentru a-l ajuta să restabilească liniștea și ordinea în țară. Cuvântarea citează această scrisoare (p. 2-3), prin care generalul se plânge că proclamațiile sale din 9, 18, 26 octombrie, 23 și 30 noiembrie 1848 au rămas fără rezultat.

Austriecii fac apel la ajutorul românilor, după ce, scurt timp înainte, considerându-se stăpâni pe situație i-au dezarmat, privindu-i cu neîncredere⁹. Acum aveau din nou nevoie de sprijinul românilor și încercau pe toate căile o recâștigare a lor. Într-o asemenea situație disperată, generalul solicită susținerea morală a episcopului Șaguna pentru a-l sprijini în restabilirea ordinii în țară. În acest sens se cere lui Șaguna să organizeze o conferință la Sibiu cu participarea protopopilor, a preoților ce se bucură de prestigiu și a unor intelectuali influenți. Aici, în prezența unei comisii militare, Șaguna este rugat ca să susțină moral străduința generalului și cu stăruință să insiste pe lângă cei prezenți pentru restabilirea ordinii și liniștii. Puchner cere ca românii să se abțină de la violență asupra persoanelor și lucrurilor, indiferent cărei națiuni aparțin. Încercând să-i flateze pe români, generalul cere națiunii române un comportament demn, care să o poată situa în rândul popoarelor libere și mature politic, care pot încheia, pe baza elementelor moralității și religiei ca și pe teama de Dumnezeu rezultată din acestea, o alianță a frățietății și egalei îndreptățiri în politică și într-o viață de stat liberă și constituțională (p. 3). Situația disperată în care se găseau trupele imperiale îl determina pe general să uite dezarmarea românilor ce a avut loc scurt timp mai înainte și neîncrederea pe care le-a arăt-o, solicitând ajutorul lor prin flatările obișnuite la Curte în astfel de cazuri extreme.

⁸ Date precise și amănunte referitoare la această imagine prezentată de Șaguna se găsesc la Mircea Păcurariu, *Revoluția...*, p. 89-169.

⁹ K. Hitchins, *op. cit.*, p. 90.

Cauza principală a acestei adunări, subliniază Șaguna este deci ordinul (Befehl), prin care este împuternicit să ceară conaționalilor săi înlăturarea și evitarea neregulilor, precum și a acțiunilor violente pe care poporul român le-ar putea face în această perioadă. În acest scop este prezentă la Conferință și o delegație militară (p. 4). Ne găsim în plină revoluție în Transilvania și generalul von Puchner dorea să câștige cu orice preț bunăvoința românilor.

După această lungă introducere, Șaguna se adresează celor prezenți, analizând critic, așa după cum am menționat deja, spiritul nou (ein neuer Geist), care s-a remarcat la toate popoarele Europei și pe care le-a cucerit, indiferent de situația lor economică. Acest spirit nou însă nu mai poate fi controlat și nu știm ce sfârșit va avea. El ar trebui să fie rezultatul culturii și al civilizației și, în același timp, promotorul fericirii tuturor popoarelor, care face pe toți frați, pentru că toți sunt fiii Tatălui ceresc, care face să strălucească soarele peste toți în mod egal. Din păcate, constată Șaguna, lucrurile nu stau tocmai așa, deoarece cultura și civilizația în cazul nostru n-au instituit binele pe care l-am așteptat de la ele. Acest lucru nu este însă din vina lor, ci a celor care sunt în posesia unei pseudo-civilizații pe care ei, în mod fals, o numesc „cultură și civilizație” (p. 5). Considerăm că Șaguna viza aici prima parte a cuvântării (p. 1), în care prezenta atrocitățile, profanările și distrugerile suferite de națiunea română și care sunt consecințe a ceea ce el a numit un „război civil barbar” (barbarisches Bürgerkrieg). „Timpul prezent a deșteptat însă popoarelor mai ales sentimentul liberal și național, și, de asemenea, același lucru a apărut și la poporul nostru, la națiunea noastră” (p. 5).

După aceste precizări legate de „spiritul vremii”, Șaguna definește sensul termenilor liberal și național. „Sentimentul liberal este (reprezintă) străduința spre dezvoltare liberă a relațiilor publice și cetățenești; cel național, din contră, este simpatia față de toți cei ce aparțin unei seminții, unei națiuni sau limbi. Sentimentul național liberal domină acum toate popoarele și le unește pe toate într-o alianță și le însuflețește cu râvnă înflăcărată” (p. 5). Dar, sentimentul național liberal rămâne un obiect pur abstract, fără valoare, dacă „nu se sprijină pe moralitate, pentru că numai din aceasta izvolesc cele mai frumoase virtuți sociale” (p. 5).

„Când, prin urmare, susține Șaguna, sentimentul liberal-național se bazează pe moralitate, acesta nu se mai limitează doar la afecțiunea sau devotamentul pentru un singur partid, pentru că acesta poate fi condus de egoism și separatism, ci el tinde mai sus și cuprinde toate instituțiile social-

publice și patria însăși și se lasă condus în special de dragoste pentru acestea". Pentru a nu rămâne doar în domeniul teoretic, Șaguna aduce ca exemplu din istoria grecilor antici cazul atenienilor și al spartanilor, care deși se concureau întreolaltă, erau uniți într-o singură națiune în lupta contra asupritorilor (p. 6).

Pornind de la acest exemplu, Șaguna cere ca și noi românii, în toată măreția naționalității noastre, să ne luăm la întrecere cu celelalte naționalități din imperiu în lupta contra dușmanilor patriei și ai „preamilostivului nostru monarh” ca împreună cu ele să constituim poporul transilvan austriac. „De aici urmează că fiecare cetățean este obligat să se străduiască cu toată râvna pentru binele națiunii sale și în caz de necesitate trebuie să se jertfească pentru interesele sociale generale” (p. 6). Observăm aici dorința expresă a lui Șaguna ca națiunea română să fie recunoscută ca atare și, de asemenea, faptul ca aceasta să formeze împreună cu celelalte națiuni ale Transilvaniei, în deplină egalitate cu acestea, „poporul transilvan-austriac” (siebenbürgisch-österreichisches Volk). Șaguna pleda pentru existența pașnică a mai multor naționalități. Într-o singură patrie, în care fiecare cetățean, în respect față de celelalte naționalități, era obligat să contribuie la binele națiunii sale și în caz de necesitate să se jertfească pentru interesele sociale ale patriei. Acest lucru devine posibil, în opinia lui Șaguna, la națiuni ai căror fii au o asemenea convingere politică. Într-o astfel de concepție „naționalistul trebuie să fie convins că este obligat, pentru binele general, să aducă jertfă patriotică; de asemenea, patriotul trebuie să se bucure de drepturile patriei sale cu convingerea că acestea aparțin și concetățenilor săi” (p. 6-7). Și de data aceasta, Șaguna aduce în sprijinul ideilor sale exemple din literatura greco-romană, citând din Platon, Titus Livius și Cicero. Observăm aici că pentru Șaguna naționalistul apare în paralel cu patriotul, primul termen fiind lipsit de conotația negativă, atunci când se recunosc aceleași drepturi pentru toți cetățenii patriei.

„Dacă privim din acest punct de vedere sentimentul liberal și național, atunci suntem capabili să convingem nu numai pe locuitorii țării, ci și pe restul națiunilor europene că noi, în pofida mai multor secole, am suportat cu o răbdare nemaipomenită subjugarea și asuprirea națiunii și religiei noastre ca și nemaiauzitele sarcini feudale, care ne-au fost impuse după bunul plac și care... n-au rănit sentimentul liberal și național sprijinit pe moralitate” (p. 7). În continuare, Șaguna amintește că Maiestatea Sa dorește să facă fericite toate popoarele statelor sale după legile de bază ale liber-

tății, egalității și fraternității. „Din acest motiv, subliniază vorbitorul, noi am jurat în mod solemn în Adunarea națională de la Blaj că dorim să rămânem credincioși patriei noastre, preamilstivului monarh și națiunii noastre, în același timp, noi am lăudat și pe celelalte națiuni, naționalitatea lor o respectăm, înțelegând ca și ele să respecte pe a noastră” (p. 8)

Toate națiunile au respectat naționalitatea și au exprimat recunoștință față de împărat cu excepția partidului ultramaghiarilor, care, afirma vorbitorul, a încercat prin toate mijloacele să ridice națiunea maghiară contra Maiestății Sale. „Acesta partid a antrenat pe maghiari contra concetățenilor lor, care aparțineau altei naționalități și au început un război civil înspăimântător contra croaților și sârbilor cu uciderea comisarului imperial, generalul Lamberg și cu masacrarea nenumăraților români și sași” (p. 8). Acest lucru nu s-ar fi întâmplat, sublinia Șaguna, dacă oamenii acestui partid și-ar fi sprijinit sentimentul național pe bazele amintite anterior, adică pe moralitate. În felul acesta ar fi putut evita pângăririle războiului civil și cu toții am fi putut sta ca o mostră de fidelitate contra dușmanilor externi. Acest partid a dovedit însă lipsă de respect față de concetățeni și chiar față de el însuși și s-a lăsat condus de egoism și răutate, încât au ajuns să proclame și să susțină că „aici în țară nu există decât o singură națiune și aceasta este cea maghiară, care singură are dreptul la o existență politică, toate celelalte naționalități n-au însă acest drept” (p. 9). Deosebit de gravă apare proclamația lui Kossuth, care a amenințat națiunea noastră română că dacă nu va fi de partea lor (a maghiarilor, n.n.) va ordona ungurilor și secuilor ca împreună să se ridice și pe fiecare român, care se opune, să-l nimicească. De asemenea le vor fi introduse românilor zeciuilele și celelalte obligații de supuși, care au fost introduse deja în comitatul Zarand. În pofida tuturor promisiunilor imperiale, acest partid a provocat un război civil contra celorlalte națiuni conlocuitoare și contra trupelor imperiale.

Nu trebuie uitat faptul că în momentul alocuțiunii, Transilvania se găsea în prima parte a revoluției, care aici a îmbrăcat un puternic colorit național. Revoluția maghiară a declarat Ungaria independentă și a hotărât, fără consultarea românilor, anexarea Transilvaniei la noul stat maghiar. Românii au respins această anexare și cereau drepturi egale cu maghiarii și sașii. Acestea sunt cereri de căpetenie, înscrise în cele „Șaisprezece puncte” hotărâte în Adunarea națională de pe Câmpia Libertății. În prima parte a revoluției, între revoluționarii maghiari și români au domnit relații foarte încordate, fapt ce reiese cu prisosință din cuvântarea de care ne ocupăm. O

îmbunătățire a relațiilor, pentru care au pledat N. Bălcescu, C. Bolliac și de asemenea o parte dintre maghiari, s-a ciocnit mereu de lipsa de înțelegere a guvernului prezidat de L. Kossuth. Mult prea târziu, în iulie 1849, s-a semnat la Seghedin o înțelegere, care cuprindea minimale drepturi naționale pentru români.

La sfârșitul lui decembrie 1848, Șaguna amintea celor prezenți la Sibiu lucruri pe care aceștia le cunoșteau. Împăratul s-a văzut constrâns de situație să dizolve parlamentul de la Budapesta și să declare introducerea legii marțiale în țară cu scopul de a reinstala liniștera și ordinea. Prin proclamarea din 18 octombrie, generalul comandant al Transilvaniei, A. von Puchner, a anunțat toate națiunile din țară că el a preluat frâiele conducerii, iar țara se găsește în stare de război și, în consecință, toate autoritățile militare, civile și religioase, indiferent de ce credință și naționalitate ar fi ele, sunt supuse ordinelor sale. În același timp, generalul cere tuturor celor capabili să poarte arme să se alăture trupelor imperiale, pentru că a sosit momentul ca fiecare să dovedească loialitatea sa monarhului și să apere libertatea tuturor națiunilor, care se găsesc în pericol.

Șaguna anunță participanților la Conferința națională că el a cerut clerului și națiunii române din Transilvania să dea urmare cu entuziasm manifestelor imperiale și celorlalte proclamații, pe care să le primească și să le urmeze cu orice sacrificiu. În același timp, el afirmă că a trimis o circulară în întreaga dieceză cu îndemnul ca românii să se abțină de la violență și să dea urmare voinței Maiestății Sale. De asemenea a cerut ca românii să se supună ordinului generalului Puchner. Șaguna insistă ca „națiunea noastră” să facă uz de arme doar în scopul restabilirii liniștii și păcii în țară, căci pe această cale vor dovedi că sunt fiii lui Dumnezeu : „Fericiți sunt făcătorii de pace că aceia fiii lui Dumnezeu se vor chema”. Șaguna menționează că națiunea săsescă (die sächsische Nation) a primit cu bună dispoziție manifestele împăratești și proclamațiile guvernatorului Puchner. Rebelii continuă însă faptele lor înspăimântătoare, omorând români și sași, incendiind târguri și sate și continuă un război de nimicire contra cetățenilor și trupelor imperiale.

Ceea ce înfiorează este faptul că ei n-au renunțat la fanatica maximă din primăvara anului 1848: „unio vagyhalal !” – unire sau moarte.

Data fiind situația, continuă Șaguna, noi ne-am înarmat pentru susținerea tronului, la dispoziția căruia au fost puși recruți și regimente românești, iar restul poporului se aliniază trupelor imperiale. Șaguna subliniază

eforturile generalului Puchner de a introduce liniștea și în acest sens, menționa vorbitorul „m-a solicitat ca în această străduință umană să-l sprijin prin cooperarea mea morală” (p. 13). Șaguna apelează la cei prezenți ca, în ciuda întrebuirii de către partidul ultramaghiarilor a tuturor mijloacelor pentru subjugarea celorlalte națiuni, să sprijine cu toată puterea voința și ordinul Maiestății Sale. Prin aceasta ne dovedim a fi demni de milostivirea Maiestății Sale, de protecția generalului von Puchner ca și de fraternitatea celorlalte națiuni bine intenționate (p. 13).

Vorbitorul face apel și amintește că nici în această situație nu ne sunt permise actele și faptele arbitrare de care se servesc rebelii, pentru că aceștia „în mânia lor nu recunosc nici o moralitate” (p. 14). Se subliniază din nou faptul că la baza sentimentului liberal național trebuie să stea moralitatea. Face din nou apel la colaborarea celor prezenți pentru apărarea fratelui trecut prin Scila și Caribda și care până la ultima suflare a vieții sale se străduieșate să urmeze drumul religiei și moralității în interesul preamilstivului împărat și al națiunii noastre. Șaguna declară în continuare că „numai religia și moralitatea pot să ne facă fericiți; dacă noi împlinim continuu poruncile lor, Dumnezeu și împăratul vor fi cu noi și cu ajutorul acestora noi vom zdrobi lanțurile robiei noastre și le vom lăsa ca amintire urmașilor noștri liberi” (p. 14). Observăm și aici convingerea lui Șaguna că dezrobirea trebuie să vină pe cale legală, din partea împăratului. Așa ne explicăm și loialitatea, pe care Șaguna o menționează în repetate rânduri și în afara acestei cuvântări, față de Casa domnitoare de Habsburg.

În ultima parte a cuvântării, Șaguna anunță în mod solemn că împăratul Ferdinand a renunțat la tron și lui i-a urmat nepotul său Franz Josef, care cu puteri noi trebuie să restabilească ordinea. Aduce laudă și recunoștință lui Ferdinand, care a așezat Biserica și națiunea noastră în aceleași drepturi cu celelalte națiuni, iar prin rezoluția din 23 iunie 1848 a asigurat naționalitatea noastră printr-o lege specială ca proporțional cu numărul românilor, tinerii români să fie promovați în servicii publice. Delegația română, având în frunte pe Șaguna, a fost primită la Innsbruck în audiență de împărat în iunie 1848, cu câteva zile înainte de data amintitei rezoluții, de unde a plecat spre casă cu convingerea că împăratul le-a înțeles doleanțele. În realitate, pentru realizarea acestora, românii vor mai aștepta și lupta încă mult timp, dar pentru moment ei au fost amăgiți de diplomația imperialilor de la Viena. După laudele aduse lui Ferdinand, atenția și speranța se îndreaptă spre tânărul monarh, Franz Josef I, căruia îi face urări

de bine în formule medievale convenționale, folosite de cancelaria și administrația imperială. Cere în cadrul acestor urări, în care se folosește de imagini biblice, binecuvântarea lui Dumnezeu peste împărat și trupele sale pentru restabilirea ordinii și liniștii.

Concluzii

1. Cuvântarea reprezintă, fără îndoială, o mărturie de loialitate față de împărat și până la un anumit punct continuă o tradiție românească mai veche. Românii din Transilvania s-au obișnuit să vadă în împărat pe cel ce le-ar putea înțelege necazurile și mai ales le-ar putea rezolva doleanțele. Nu numai intelectualii, ci și țăranii s-au obișnuit să aștepte de la împărat primirea drepturilor lor elementare. Nu numai delegații oficiale, în frunte cu episcopii, luau drumul Vienei pentru a cere dreptate împăratului, ci și oameni simpli ca Oprea Miclăuș din Săliște/Sibiu apelau la împărat în același scop. Apoi, loialitatea față de împărat și națiunea română a constituit un jurământ solemn la Adunarea de pe Câmpia Libertății și a fost menționată și cu alte ocazii. Această lealitate pe care Șaguna a manifestat-o cu diferite ocazii i-a fost reproșată de către unii dintre intelectualii contemporani ca fiind exagerată.

2. Mult timp, rezolvarea cauzei românești din Transilvania n-a fost gândită și căutată decât în cadrele monarhiei austriece. Din acest motiv, Șaguna îndeamnă mereu la supunere față de împărat și respectarea legalității, văzând în acestea singurul ajutor posibil pentru promovarea egalității națiunii române cu celelalte naționalități conlocuitoare. După secole de asuprire arbitrară a națiunii și Bisericii, așezarea acestora în locul cuvenit apărea ca un lucru normal și conform „spiritului vremii”.

3. Șaguna definește sentimentul național și națiunea în strânsă legătură cu Biserica. Ambele, națiunea și Biserica, au fost asuprite, ținute în afara legii, doar tolerate, multe secole. Șaguna întreveđe însă și posibilul pericol al naționalismului, dar consideră că acesta poate fi evitat, așezând la baza națiunii și al sentimentului național religia și moralitatea. Credința în Dumnezeu, ai cărui fii sunt toți oamenii, trebuie să ne ajute să înlăturăm abuzurile, lipsa de respect și ura față de alte națiuni. Numai religia și moralitatea, afirmă Șaguna, ne pot face fericiți (p. 14), moralitatea fiind izvorul celor mai frumoase virtuți sociale (p. 5).

4. Șaguna nu folosește în Cuvântarea de care ne ocupăm termenul revoluție, așa cum ne-am obișnuit să definim evenimentele anului 1848. Pen-

tru el, ca de altfel și pentru alți intelectuali români contemporani lui, evenimentele din Transilvania anului 1848 constituie un „război civil” sau „război civil barbar”. Răspunsul îl găsim chiar în această Cuvântare, din care reiese că revoluția maghiară n-a fost doar o mișcare contra Vienei, cu declararea independenței Ungariei și anexarea Transilvaniei, ci ea s-a manifestat printr-un dispreț, care a mers până la ura contra celorlalte naționalități, care au fost intimidat prin ucideri și acțiuni violente îndreptate contra lor. Nu s-a urmărit binele națiunilor din imperiu, ci libertatea și promovarea uneia în detrimentul celorlalte.

5. Trebuie să subliniem faptul că Șaguna, și în această privință, era într-un acord perfect cu intelectualitatea română, considera că acum a sosit momentul emancipării poporului român. Pentru el ca și pentru restul intelectualilor români, națiunea avea prioritate față de individ. Dacă spiritul timpului promova libertatea persoanei, pentru români întâietate avea emanciparea națiunii, a poporului în cadrul căruia se putea vorbi de emanciparea persoanei. Țelul generației lui Șaguna era emanciparea națiunii ca entitate, așezarea ei în aceleași drepturi cu națiunile conlocuitoare.

6. Limba Cuvântării conține o mulțime de formule, sintagme și expresii medievale curente în limbajul administrației imperiale, care a preluat din latină stilul și topica frazei. Întâlnim în special în lucrările tipărite în limba germană și Cuvântarea de care ne ocupăm nu face nicio excepție în acest sens, o frază lungă, alcătuită dintr-o propoziție principală, la care sunt adăugate un lung șir de propoziții secundare, ceea ce îngreuiază o traducere în limba română. În multe cazuri, una sau două fraze alcătuiesc un paragraf¹⁰. Stilului aparțin și unele expresii uzuale timpului, dar care astăzi sunt ieșite din uz. Împăratul este prezentat aproape totdeauna într-o poziție paternalistă, un adevărat tată al popoarelor, însoțit de epitete calificative ca „preamilostiv” și care „în bunăvoința și milostivirea sa a protejat prin lege naționalitatea noastră” (p. 15). Ceea ce surprinde este, de asemenea, faptul că într-o cuvântare ocazională, Șaguna aduce exemple din istoria și literatura greco-romană, evocând momente din istoria vechilor greci sau citând din Platon, Titus Livius sau Cicero, ceea ce trădează cultura vastă a autorului. Nici Sf. Scriptură nu este evitată într-o cuvântare cu caracter politic, chiar dacă nu sunt indicate locurile biblice sau figurile evocate din Biblie, ele sunt atât de evidente încât nimeni nu poate pune la îndoială originea

¹⁰ J. Schneider, *op. cit.*, p. 29-32.

lor. Multe din expresiile folosite la adresa împăratului se întâlnesc și astăzi în limbajul ecleziastic ocazional, iar altele au ieșit complet din uz. În urările pe care le adresează lui Franz Josef se poate urmări o adevărată litanie, în care i se urează tânărului monarh să aibă succesul lui Moise, vitejia lui David și măreția lui Solomon. Toate acestea alcătuiesc anumite formule oratorice de curte, pe care cititorul de astăzi le privește cu o anumită îngăduință, dar care erau frecvente la mijlocul secolului XIX la diferite curți regale europene.

7. Cuvântarea ne introduce în atmosfera epocii, reproducând parte din preocupările românilor de sub coroana habsburgilor pentru emanciparea lor națională de la jumătatea secolului XIX.

Abstract: The speech is undoubtedly a proof of loyalty to the emperor and continues up to a certain point an older Romanian tradition. Romanians in Transylvania were used to seeing the emperor as the one able to understand their hardship and solve their problems. Not only intellectuals but also peasants were used to expecting the emperor to provide them with their elementary rights. Șaguna defines national feeling and nation as closely related to the Church. He does not make use of the word "revolution" in this speech, a word widely used around 1848. His speech, which contains numerous medieval expressions in the language of imperial administration, following the Latin style and topic, introduces us in the atmosphere of the time, reproducing part of Romanians preoccupations under the Habsburg crown for their national emancipation in the mid-19th century.

Cronologia vieții marelui ierarh Andrei Șaguna prin prisma documentelor din Șcheii Brașovului

Pr. Prof. Dr. Vasile OLTEAN

(PRIMA PARTE)

„Atât de greu și de anevoie de scos la lumină se pare a fi adevărul pentru istorie, fiindcă cei care au venit mai la urmă, au înaintea lor timpul, care întuneacă cunoașterea faptelor, iar istoria faptelor și vieților contemporane strică și falsifică adevărul, când, prin invidie și ură, când prin dorința de a plăcea și linguși...” (Plutarh, *Viața lui Pericle*, traducere N. Bănescu, București, 1907, p. 37-38).

Așa motivează Ioan Lupaș în prefața monumentalei sale cărți dedicate marelui Ierarh Andrei Baron de Șaguna (Ion Lupaș, *Mitropolitul Andreiu baron de Șaguna – Scriere comemorativă*, Sibiu, Editura Consistoriului Mitropolitană, 1909, p. 9), considerând că „pentru toți românii de bine, acest nume (al lui Șaguna) va trebui să răsune cât mai des și mai înțeles, ca o trâmbiță de chemare la muncă nepregetată, la luptă conștientă și neșovăitoare, la îndeplinirea bărbătească, fără zăbavă a datoriilor față de lege și neam”. Vorbind parcă pentru noi cei de azi, același exeget ne asigură că „această cunoaștere poate, nu numai să deschidă izvor de întărire și îmbărbătare pentru tinerimea noastră, cu mintea împăinjenită de prejudecățile regretabile și tendențioase ale unei educații străine, ci va fi chemată în același timp să arate pentru toate sufletele, slăbite și chinuite de îndoială”.

Respectăm și noi cuvintele și povețele Apostolului Pavel, care cu aproape două milenii în urmă ne porunceau: „Aduceți-vă aminte de mai marii voștri, care v-au grăit vouă cuvântul lui Dumnezeu... să le urmați credința” și încercăm să restituim cunoașterii documente bine conservate de istorie în Șcheii Brașovului, dar ocultate în împrejurări tragice ale vremurilor ce au trecut. Pe vremea în care se așezau pe foc cărți și documente, portrete și tablouri ale slujitorilor bisericești (până în anul 1965), aceste documente se țineau ascunse în podul bisericii „Sf. Nicolae” din Șcheii Brașovului și apoi când vremurile tulburi au trecut, au început să fie cobo-

Cronologia vieții marelui ierarh Andrei Șaguna

râte în arhiva bisericii și chiar cercetate sau catalogate. Aceasta a fost soarta documentelor marelui ierarh transilvănean, Andrei Șaguna și simțim datoria publicării lor tocmai pentru a dovedi cu autenticitate valoarea acestui mare ierarh-cărturar, văzută prin prisma documentelor din Șcheii Brașovului, păstrate în fondul documentar al Muzeului Bisericii Sf. Nicolae, alături de alte 30.000 documente catalogate (între timp) și alte numeroase documente (44 m. liniari) necatalogate și care își așteaptă în continuare recepționarea lor pentru a fi puse în lumina cunoașterii.

Întrucât suntem în faza de alcătuire a mai multe volume de documente „Andrei Șaguna”, care vor fi editate în colaborare cu I.P.S. Dr. Laurențiu Streza, Mitropolitul Ardealului, oferim prin serialul de față o prezentare cronologică a acestora tocmai acum în aceste momente de pregătire a marii sărbătoriri, prilejuite de aniversarea celor două sute de ani de la nașterea Mitropolitului Andrei Șaguna (n. 20 decembrie 1808), folosindu-ne de mărturiile păstrate în documentele din Șcheii Brașovului.

Anul 1846

La 17 iunie 1846, la 38 de ani, Andrei Șaguna este trimis la Sibiu ca vicar general al Bisericii ardelenе, începându-și activitatea de vicar în 21 august/2 septembrie 1846. Găsea în Ardeal o episcopie dezorganizată în urma celor trei episcopi sârbi (Dionisie Novacovici -1761-1767; Sofronie Chirilovici - 1770-1774; Ghedeon Nichitici - 1783-1788 și Gherasim Adamovici 1789-1796) și un episcop mai puțin activ și mult prea permisiv cu preoții, Vasile Moga (1810-1845), încorsetat și de autoritățile timpului prin cele 19 puncte impuse să le respecte. Găsea doar un curs de 6 luni pentru candidații de preoție, altul de 6 săptămâni pentru învățători și un directorat al școlilor naționale neunite (condus din veacul al XVIII-lea de brașovenii Dimitrie Eustatievici și Radu Tempea V), lăsat în voia soartei, sub mai puțină administrare a lui Moise Fulea. Deja în toamna anului 1846 cursul clerical ajunge să se desfășoare pe o perioadă de un an. Cu ocazia alegerii episcopului Șaguna ca vicar general al Ardealului, Reprezentanța din Șcheii Brașov trimite la Sibiu pe protopopul Popazu și pe episcopii Nicolae Dima și Ioan Pantazi (tatăl viitorului protosinghel, înfiat de Șaguna). Reveniți la Brașov, în ședința din 7 martie 1847, aceștia raportează, între altele că „s-au încredințat că e mare lipsă de veșminte episcopiești pentru episcop, cât și pentru împreună slujitorii preoți”, motiv pentru care Reprezentanța aprobă suma de 1500 fl.

Circularele anului 1846 și scrisorile acestei perioade confirmă deja un program de muncă social-pedagogică, întrucât ele vizează preocupările ierarhului pentru educația tinerimii, starea morală și materială a țăranilor, încercând să stârpească greșitele moravuri publice. Scrisorile adresate direct preoților, prin intermediul protopopilor brașoveni, confirmă pe deplin această preocupare. Multă grijă manifestă ierarhul față de comportamentul preoților, insistând asupra îmbrăcămintei (să poarte reverenda, să nu-și rădă barba, să nu cerceteze jocurile și crâșmele etc.). Documentele de mai jos vin să completeze aceste informații.

„Pentru ca să se știe și cunoaște aici starea averilor bisericilor de legea noastră din tot clerul - scrie episcopul Șaguna protopopului brașovean Ioan Popazu în 6 octombrie 1846- se poruncește Fr(ă)ției Tale că în tot anul să ieie socoteală de la ctitorii respectivelor biserici frăției tale protopopește încredințate, care numai spre acel sfârșit să se țină lângă fiecare biserică, apoi după acel protocol să scoți frăția ta un extract după formularul aici sub ./.(i se oferă un model de protocol, păstrat și azi în arhiva muzeului) umplând rubricile lui și după cum vor fi stările dimprejur iar extracturile toate de la toate bisericile fr(ă)ției tale încredințate să le bagi într-un conspect și acel conspect să-l trimiți negreșit cu sfârșitul fiecărui an încoace. Iară de este vreo biserică în protopopiatul fr(ă)ției tale în care nu este obicei a se aduna duminica și în sărbători milă pe seama bisericii cu discul, acel obicei numaidecât să-l introduceți, și ce se va aduna să faci rânduiala să se scrie și să se păstreze cu toată credința, ca să aibă bisericile de unde să-și cîrpească lipsele la vreme de nevoie”.

Anul 1847 este un an frământat pentru noul vicar general al episcopiei Ardealului, în condițiile în care evenimentele revoluției se prevedeau prin diferite manifestări publice. Șaguna continuă cu aplomb activitatea pastorală, primind în 15 aprilie 1847 de la guvern îngăduința de a face „vizitație canonică în eparhie”. „De la ostenele D-lui vicar, ca bărbat al păcii, așteptăm numai rezultate mângâitoare și odihnitoare”, scria Gazeta de Transilvania în nr. 3 din 1847.

În ținutul brașovean se implică (așa cum dovedesc documentele din acest an) în rezolvarea problemelor sătenilor din Râșnov și Bran sau în acțiunea filantropică de a colecta bani pentru sinistrați. Dă multă atenție sectorului administrativ bisericesc, îndrumând pe preoți pentru alcătuirea matricolelor de botez, cununie și deces, dar și pentru recensământul populației, emițând chiar și un formular tip pentru realizarea corectă a recensământului. „Ca în cauză de căsătorie de câte ori să vor da afară extrac-

turi matriculare din protocoale botezaților, cununărilor și a bunelor învoiri, spre încunjurarea confuziilor și neînțelegerilor, totdeauna cu cea mai mare acuratețe să să apună (așeze) ziua, luna și anul Botezului, Bunei învoiri, făcutelor 3 vestiri și a cununei asemenea- preciza Șaguna în scrisoarea din 18 martie 1847. „Cu toată acuratețea să faci și pre acest Anu Conscriptia Protopopiatului său și poruncind aspru subordinaților Preoți ca să fie cu cea mai mare băgare de samă în arătarea Numărului familiilor și a sufletelor din Parohii și până la sfârșitul alui Noemvrie viitoriu să o așterni încoace” - scria Șaguna protopopului brașovean în 21 octombrie 1847.

Preocupat de culturalizarea preoților și prin intermediul lor, a populației sătești și orășenești, Șaguna recomandă prima carte didactică (Geografia Ardealului) și prima carte morală (împotriva băuturii). „Cui din binecuvîințăniile voastre nu-i cunoscută lipsa ceaia de obște ce o simțim în privința cărților trebuincioasă pentru instituția tinerimii noastre în școlile elementare ce avem?- întreba marele ierarh în scrisoarea din 22 aprilie 1847, prin care prezintă spre cunoaștere noile cărți apărute, îngrijorat că „tot mai tare să lărgeste prin o altă cărtică despre tristele urmări a beuturii vinarsului pentru poporul nostru nu mai puțin folositoare. Drept aceia- încheia ierarhul - să să comandă Bineînviințăniilor Voastre ca mari în trebi pe subordinații și pretoți creștinii noștri cu atâta mai vârtos să-i îndemnați aceste mult folositoare cărticele.

Onorate D. Protopresbyter! - se adresa în 2/19 februarie 1847 episcopul Șaguna protopopului brașovean Petru Gherman într-o grafie latină de tranziție și un limbaj încă tributar cunoașterii perfecte a limbii române, respingând propunerea de cununie pentru niște tineri din Vlădeni, pe motivul că nu a respectat dispozițiile episcopiei - *La relațiile Fratz(iei Tale) din 20 ianuar a.c. prin quare ceri dispensa rudenia en gradul a 5-lea de cuscrie entre Ioann Stoia și Pelegia Steblea amândoi din Vlădeni invită să arăți a se dispensa de o vestire Iacob Vlad și Elena Dragoș tot din numitul sat născute, se rescrie Fratz enapoi precum aquest Consistoriu din motivele prin Fratz(ia Ta) en toate descoperite împărtășește preoților toate dispenzație și întărește atinsul de rudenia aretate și de o vestire spre a se putea cununa cu 2 nemai fiind alte vestiri care loruși empedeca căsătoria..*”, pentru ca în 4 februarie același an, să-l sfătuiască pe același protopop cum să soluționeze situația conflictuală dintre preoții codleni Gheorghe Pascu și Petru Vlad, dispunînd ca „Petru Vlad, qua dânsul ar fi silit din partea Binecuv. Tale a da suspensului quellui alalt Preot de acollo, George Pascu zsumetate(jumătate) numai din Veniturile Parochiei aquestui din urmă...(iar) Parochu Petru Vlad nu are de a întoarce Suspensului de la functie Preot George Popu mai mult dequatt sumetate din veniturile numai

din Parochia lui George Pascu curgătoare sau dequa satul Codlea nu este-n 2 Parochii împărțiți $\frac{1}{4}$ din veniturile din întregul satu curgătoare, rămânând $\frac{3}{4}$ recurentului Petru Vlad". După șase zile, în 10 februarie sfătuiește pe protopop să împace pe proții Stan Băncilă și Bucur Budașcu din Tohanul Nou cerându-i cu asprime: „să-i poruncești a-si da cat mai curend Declaratia si respuns exculpatroiu la toate aquelle 7 puncturi, quare dinpreună cu impartasitele acte, fără întârziere să le asterni încoace". În aceeași zi (10 februarie 1847) scrie protopopului Ghermana în privința cantorilor din Zărnești „qua pre susnumitii suplicanti se-i îndrepti a se indestula cu Dispositia laudatului D. Director in privintia Cantorilor făcută si a fi in liniste si in pace..." obligându-i pe cantori (care erau și slujitori ai școlii) să respecte dispozițiile directorului școlilor naționale neunite din Transilvania, Moise Fulea. Neobosit, marele ierarh scrie în aceeași zi protopopului Gherman cum să rezolve problema rășnovenilor care se plâng de obligațiile nefirești pe care le-au pentru „slujba împărătească". „Îndurerându-se Înaltiatul Reg. Gubernu a hotări prin Pratosul său Decret din 12 Ian. A.c. N.ro 248- preciza Șaguna în același limbaj groroi din perioada începuturilor scrisului cu alfabet latin - qua querere Servitorilor bisericesci din Orasiul Resnov spre a se scuti de purtarea greutateilor comune și a slugibelor asternută cu plebea la aquell Inaltiat asternută, qua netemeinică, se nu se eae in niqui o bagare de samă si suplicatii se poarte aqeste, de la quare nequi servitorii bisericesci ai altor confessi nu sunt luati afară - qua si pene aquum se comită Binecuviintieniei Tale qua aquesta indurată Hotarire se o faci cunoscută numitilor Servitori bisericesci din Resnov spre cunostința și nedreptare".

Și tot în aceeași zi emite circular (tipărit) cerând ajutoare pentru sinistrității din „comitatul Hunedoarii...care prin un foc groaznic mai de tot s-au prefăcut în cenușă și lăcuiitorii lui au ajuns la la ce mai de pe urmă sărăcie... spre ajutorul lor să mijlociți - dispunea ierarhul - prin preoții vo subordinați a să aduna și de la creștinii noștri milă...". În 18 mai 1847 solicită ajutor pentru păgubiții prin incendiu din Sângeorgiu. „Să poruncește Bineincuviințâniilor Voastre, ca spre acest sfârșit să provocați pre subordintul popor prin atârănătorii preoți și mila ce s-ar aduna după modul cunoscut, să administrați... pre lângă cvitanție, pe care apoi, la timpul său să o sloboziți încoace spre urmarea mai încoolo cu dânsa". Mai multe circulare emise de Vicarul General Andrei Șaguna din acest an, sunt adresate preoților din subordine, în urma dispozițiilor guvernamentale privind subiectele bisericești pentru deținuți și colecta de fonduri pentru comuna Homorod, distrusă de incendiu.

Alte scrisori din acest an, adresate personal de episcop protopopului Gherman se referă la situația conflictuală iscată în Bran-Poartă de preotul Ioan Perșoiu „*qua ar fi aretat despre densul – la superioritatea sa – lucruri neadevărate și nefondate, quare a se pedepsi qua un delator falsu*”. Avertismente similare sunt transmise protopopului brașoven prin scrisoarea din 27 mai 1847 în privință preotului Ion Tătulea din Predeal. „*Să îndatorezi pre Parochii Ioan Tetulea și Ioan Pascu se-si dee declaratiile lor, pre quare in restemp de 15 zile de la primirea aquestea să le asterni încoace*” scrie Șaguna într-o altă scrisoare din 9 septembrie 1847.

Se arată neîndurător pentru preoții care părăsesc parohia pentru a-și rezolva probleme personale: „*mulți din Preoți, Bineincuviințenilor Voastre subordinați-scria ierarhul în scrisoarea din 24 martie 1847 - lesandu-și Parochiile lor, chălătorescu încoace și incolo în Țara și afară din Țarră, în neguțatorii și alte speculații umblând. Se poruncește Frățiilor Voastre, sub grea pedeapsă... să nu mai îndrăzniți a mai înzestra cu Inscrisuri passuale pe asemenea Preoți, numai din puterea Bineincuviințenilor Voastre fără de stirea Consistoriului, qui Preoții aquestea totdeauna să arate Consistoriului motivele, pentru quare aveau a-și părăsi Parochiile pe mai multu sau mai scurtu timpu...*”. În scrisoarea din 21 octombrie 1847 Vicarul general Andrei Șaguna judecă situația conflictuală dintre preotul Nicolae Frateș și parohienii săi din Prejmer pentru ca în scrisoarea din 5 aprilie 1847 să se intereseze de situația morală a preotului Stan Vasile din Tohanul Nou, cerându-i protopopului brașovean „*quatt mai curand se areti încoace genuire si dupe cunoscintia sufletului cu que insusiri morale este înzestrat numitul Parochu Stan Bantsilă si quum e purtarea lui?*”, dar apreciază prin măgulitoare și părintești cuvinte prin scrisoarea din 22 aprilie 1847 activitatea parohului din Dumbrăvița (Țânțari) Ioan Popovici în munca de catehizare a școlarilor din parohie, fiind „*vrednicu de protecția și grația tuturor*”.

Străbătând conținutul doar al scrisorilor inedite din anul 1847, aflate în Șcheii Brașovului, (redate doar sumar, date fiind circumstanțele de spațiu) putem cunoaște personalitatea unui mare ierarh, lăsat în umbra ignoranței și a greșitei aprecieri din volumele ce vor apărea.

1848

Anul revoluționar 1848 îl găsește pe mitropolitul Andrei Șaguna la datorie.

Încă din 6/18 februarie 1848 noul episcop solicită brașovenilor să trimită la Sibiu o delegație pentru a se sfătui, prevăzând tulburarea evenimentelor, asigurându-i că „*o nouă cale, așadar s-a deschis înaintea mea,*

pe care, pentru binele și folosul Domniilor Voastre, precum și a tuturor aceloră, care sânt încredințați griji mele...-le scria Șaguna.

După ce a fost sfințit la Carloviț (în Duminica Tomii, 18/30 aprilie 1848) ca episcop vicar al românilor ortodocși din Ardeal de către patriarhul Iosif Rajacici, se implică în evenimentele revoluționare, preocupat, pe de o parte pentru a scoate pe români din satrea de iobăgie, pentru a le crea biserici și școli și pe de altă parte pentru a reînființa Mitropolia Ardealului („pe românii ardeleni din adâncul lor somn să-i deștept și cu voia cătră tot ce e adevăratm plăcut și bun să-i trag”- scria patriarhului sârb cu ocazia întronizării sale ca episcop).

În Brașov, veștile bune au sosit după câteva ore, iar în ședința din 18 aprilie 1848 a Reprezentanței, protopopul Popazu, cu sufletul plin de mândrie și bucurie, face cunoscut că „la 3/15 mai s-au hotărât a se ținea la Blaj o adunanță națională, pentru ca să se sfătuiască de instanția ce vine a se face și a se da la dieta țării”. Se citește apoi ordinul consistorial No.231 din 7/19 aprilie, în care se spunea că „Reprezentanța să aleagă din sânul obștii pe cei mai pricepuți și mai deștepți, ca să meargă la Blaj”. Au fost aleși N. Voinescu, I. Jipa, I.Leca, I. Petrovici, Barbu Cepescu, Gh. Ciurcu, I. Corbu, S. Stinghe, D.G. Nicolau, Nicolae Găitănar, Anton Balomir, N. Pădure, Constantin Popazu, Panaiot Mincu, I.M.Burbea, Hristea Orghidan, Hristea Gh. Orghidan, I. Donțea, Andrei Popovici, N. Mitoc, I.St. Arseniu, I.Ozun, I. Bidu, Simion Dulceață și I. Munteanu, în frunte cu avocatul Ioan Bran.

Brașovenii au aflat cu mândrie, că din cei zece secretari ai Adunării, doi să fie aleși din sânul lor: Protopopul Ioan Popazu (al doilea) și Ion Bran (al zecelea) și din cel puțin 30 de membri, dar care, de fapt fu compusă din 46 de români, urmând să prezinte împăratului petițiunea de 16 puncte, prin care națiunea română își cere drepturile sale, deputațiunea pusă sub conducerea mitropolitului Andrei Șaguna, au fost nouă brașoveni: Ei erau: Popazu, Ioan Bran, avocatul și mai târziu vice-prefectul Brașovului, Constantin Secăreanu, cancelistul Vasile Lacea junior, avocatul Constantin Ioan, admis nu după mult timp ca participant la Magistrat, Ioan Juga, Rudolf Orghidan, Nicolae Dima și Ioan Jipa

În a doua „deputațiune”, pusă sub conducerea episcopului Lemeni de la Blaj, constatătoare din cel puțin o sută de membri și care avea să notifice Dietei din Cluj hotărârile Adunării Naționale, au fost aleși brașovenii: diaconul Iosif Barac, Gheorghe Burbe, I.A.Navrea, N.Voinescu, I. Corbu,

Radu Leca, Barbu Cepescu, Dumitru Oțoțoiu, Nicolae Măciucă, protopopul Petre Gherman, Vasile Lacea senior și Gheorghe Nica, dar cu ceilalți împreună, 108 la număr – căci și pentru deputațiunea întâia, se spusese: „și alții care vor vrea”.

Mitropolitul Șaguna, trebuind să meargă mai întâi la Cluj, pentru a depune jurământul de fidelitate și apoi la Pesta, pentru a informa guvernul despre cele întâmplate la Blaj, a sosit cu mare întârziere la Viena, ceea ce îndemnase pe Popazu, A.Treboniu Laurian și alți membri ai „deputațiunii”, să nu mai aștepte, plecând la Insbruck. În drum, ei au fost arestați, fiind bănuțiți ca spioni. Eliberați după un timp oarecare, s-au prezentat în audiență, sub conducerea lui Popazu, de față fiind și contele Mihail Eszterhazy, Popazu prezintă petițiunea și a vorbit în termeni, din care reieșea că „națiunea română nu are nici o încredere în bărbații de stat ai Ungariei, iară în cei din Transilvania nu avusese nici odinioară...”.

Despre aceste întâmplări a scris și Ioan Bran din Insbruck la 23 mai (st.v.), reprezentantului din Șchei Nicolae Dima, arătându-i că la 25 mai, seara a ajuns la Viena, dar acolo era „răscoală și împăratul fugit la Insbruck, în Tirol”. În capitala Austriei s-au întâlnit și cu alți membri brașoveni ai „deputațiunii”, între care Orghidan, Juga, ca și cu secretarii Gheorghe Ioan, Vasile Lacea junior și Constantin Săcăreanu și la 27 mai, dimineața, au plecat cu vaporul spre Insbruck. Bran încheie, spunând că „aici la împăratul stăm foarte bine; avem toată nădejdea că ne vom ajunge dorința și că ne vom redobândi drepturile noastre strămoșești”.

Deputații, nefiind însă mulțumiți cu rezoluția împărătească, primită abia la 11 iunie, au hotărât să înainteze – de astă dată împreună cu Șaguna – o altă petițiune, la care primi o rezoluțiune mai favorabilă, așa că la 24 iunie mambrii au plecat spre Pesta, pentru a comunica și guvernului ungar rezoluția austriacă.

Deputatul brașovean Ioan Bran scrie din nou la 12/24 iunie 1848, de astădată adresându-se Reprezentanței, făcând cunoscut membrilor ei că la 6/18 iunie a plecat din nou de la Viena la Insbruck, de astădată cu Șaguna și cu ceilalți deputați: „Pe cale – zice el – văzând D. Episcop că Popazu nu este cu noi, i-au părut rău, căci s-au întors la Brașov, zicând că ar fi voit ca pre Popazu și pre mine să ne ție lângă sine la Peștea și i-au părut rău, căci nu i-au spus Popazu Mării Sale că se întoarce la Brașov”. La 11/23 iunie s-au prezentat apoi din nou în audiență - scria în continuare Bran - arătându-și nemulțumirea cu rezoluția din 11 iunie și supunând din nou împăratului

petițiunea de la Blaj..., *„indeosebi au cuvântat D. Episcop foarte bine la Împăratul...”* Altă scrisoare o adresează Bran, Reprezentanței în Șchei la 10 iulie st.n. din Pesta. În aceasta își exprimă indignarea pentru faptul că românii brașoveni, așteptând rezoluția împăratului, nu au luat parte la alegerile dietale, iar sașii îi excluderă de la vot, în baza cenzurii.

Între timp „insurgenții” unguri se apropiau de Sibiu și de Brașov, iar în noiembrie feld-mareșalul Ghedeon comanda din Brașov o trupă regulată de abia 1890 de pedestrași, 200 călărime și 8 tunuri. Gărzile săsești, lăncierii și vânătorii români vor fi fost cu totul circa 4000. La 30 nov. secuii ocupă și jefuiesc Feldioara (de lângă Brașov) dându-i foc. La 5 decembrie secuii trec Oltul și pradă Prejmerul.

Ultima ședință a Reprezentanței, înainte de ocuparea Brașovului s-a ținut la 28 noiembrie 1848, când procesul verbal se face în limba greacă. „*S-a hotărât, deci, ca toată averea acestei Sfinte Biserii, afară de cele ale ei patru mari case, să se încredințeze subsemnatului (n.n. Gheroghe Radu Leca), care cu ajutorul lui Dumnezeu, le-am ascuns, cărându-le cu Prea Cuviosul Protopop Petru Ghermanis. Pentru dovadă semnez: Gheorghe Radu Leca, epitrop.*”

În aceeași ședință s-a dat negustorului Gheorghe Nica mandatul de a merge în Muntenia și a cumpăra „*de la Înalta stăpânire a Țării sau de oriunde va găsi, cinci sute știuc(uri) puște cu baionete bune...pe credit de șase luni*”... Dacă cumva, însă, aceste puști s-ar dăruia sau împrumuta, Nica avea să înștiințeze Reprezentanța, care să ceară aprobare de la stăpânirea transilvană de a le lua în primire.

Curând după aceea (copia scrisorii este fără dată), Reprezentanța de la Sf. Nicolae și cei de la capela din Cetate se adresează Înaltei căimăcănii a Țării Românești, cu o scrisoare predată negustorilor Gheorghe Nica și Apostol Eustatie Pop, prin care cerea ajutor.

Din alt document aflăm numărul și felul armelor dăruite sau împrumutate de „bunii domni naționali” pentru concetățenii lor „români săraci, spre apărare de zile de primejdie”. În total s-au trimis 345 lănci dăruite și împrumutate, precum și 5 puști împrumutate, partea ce mai mare de către negustorii și preoții de la Sf. Nicolae, Cetate și Tocile, precum și Brașovul Vechi.

Românii s-au înrolat sub steagul împăratului, iar în adunarea ținută la 28 decembrie 1848 în Sibiu, sub patronajul mitropolitului Șaguna, s-a hotărât să mai trimită încă o delegație la noul împărat Francisc Iosif I.

Astfel au trecut zile după zile, pline de groază și la începutul anului 1849, războiul civil era în plină desfășurare. Șaguna s-a prezentat din nou în audiență la împărat. La 25 februarie 1849 o altă petiție națională a fost prezentată împăratului, din delegația care a prezentat-o a făcut parte atât Șaguna cât și protopopul Popazu. Ca urmare la 4 martie 1849 Francisc Iosif I emite o nouă constituție, cu care Românii n-au fost mulțumiți și contra căreia și Ungurii se infuriază deoarece uniunea Transilvaniei cu Ungaria, pe care o cereau de atâta vreme, nu era nici de astă dată recunoscută, ci în constituție se garanta independența autonomă a mării provincii-Transilvania.

În scrisorile sale adresate brașovenilor, episcopul Șaguna îi sfătuiește cum să se comporte la Adunarea de la Blaj și la Viena. Din scrisoarea deputatului brașovean I. Bran aflăm demersurile făcute la Viena de delegația română. Doar circumstanțele de spațiu nu ne îngăduie să reproducem aceste scrisori.

Pentru că trebuia mai întâi să depună jurământul de episcop la Cluj, Șaguna nu însoțește noua delegație a deputaților români la Viena, ci pleacă la Cluj, unde – după cum mărturisește în „Memorialul” său - „*sosind, m-am prezentat guvernatorului conte Teleky, pe care l-am găsit în cea mai mare perplexitate pentru tulburările ce se începură atunci, din care cauză numai după mai multe zile a putut convoca ședința pentru depunerea jurământului meu...*”, motiv pentru care întârzie la Viena, anunțându-i pe deputați cauza întârzierii.

Ajuns la Viena, transmite brașovenilor mesaje prin notarul său Hannie și protopopul Moga, îndemnând la liniște și diplomație. Mai multe circulare și scrisori personale (aflate în Șchei) redau demersurile făcute la Viena de marele ierarh, asigurându-i că va fi mai bună pentru români această cale diplomatică, decât cea conflictuală.

Episcopul Șaguna este nevoit să amâne chiar și cursul teologic în 5 septembrie 1848, dar nu pentru mult timp, căci în noiembrie același an solicită protopopului Popazu lista tinerilor propuși spre hirotonire.

Anul 1849

Adunarea națională din 16/28 decembrie 1848 alege o delegație sub conducerea episcopului Șaguna pentru a depune omagiul națiunii române la tronul împăratului Francisc Iosif I. În prima zi anului 1849, înfruntând gerul iernii, Șaguna pleacă la București, însoțit de protopopul brașovean Ioan Popazu de secretarul Iacob Bologa și protosinghelul Dionisie Roman, apoi în Bucovina, cerând intervenția trupelor rusești pentru restabilirea

ordinii publice perturbate de naționalistii maghiari și de acolo Galiția, la Olmutz, unde se găsea curtea imperială,. Rostește în fața noului monarh un impresionant discurs în 6 februarie 1849 și depune o petiție semnată de 13 deputați, între care și protopopul brașovean Ioan Popazu. De aici pleacă la Praga pentru a face același lucru în fața împăratului Ferdinand și reîntors la Olmutz se înfățișează pe rând miniștrilor pledând pentru cauza românilor. Se îndreaptă spre Viena, unde se găsea delegația românilor, în frunte cu protopopul brașovean Ioan Popazu, adresând în 25 februarie 1849 o celebră petiție, cerând „unirea tuturor românilor din statele austriece într-o singură națiune independentă...și administrație națională autonomă”. În 16/28 martie Șaguna scrie prima adresă din Viena către patriarhul sârbesc Rajacici în cauza independenței ierarhice a românilor de sârbi. Timp de 7 luni, cât a stat la Viena și Olmutz Andrei Șaguna, alături de Popazu și ceilalți deputați slujește cu mult zel cauza românească. Urmarea pozitivă a fost confirmată de constituția din 4 martie 1849 elaborată de ministrul Schwarzenberg care stipula între altele că Ardealul ca mare principat va rămânea deplin independent de Ungaria (art.74). În scrisoarea din 9 noiembrie 1849, aflată în Șchei, Șaguna prezintă preoțimii noile avantaje acordate națiunii române după revoluție. În primăvara anului 1849 se tipărea la Viena „promemoria” prin care românii cer să aibă o mitropolie separată de cea sârbească. După un an, la Sibiu se tipărește în limbă germană un „adaos la promemorie”

Delegația română, în frunte cu Andrei Șaguna, timp de 7 luni, cât a stat pe meleagurile vieneze, emite și alte petiții, cerând noi reglementări în cauza națiunii române. Din scrisorile din Șchei ale protopopului Ioan Popazu, trimise de la la Viena, aflăm amănunte privind aceste frământări ale românilor aflați în delegație la Viena alături de Șaguna.

La 2 februarie st.n.1849 generalul rus Engelhardt sosise la Brașov cu 2730 de soldați infanteriști, 430 ulani, 190 cazaci călări și 8 tunuri pentru a asigura ordinea publică. Dar pericolul era tot mai aproape.

„Încă din 18 martie 1849 – scria Barițiu – brașovenii și săcelenii își iau ce pot cu ei și fug spre România prin pasul Timișului, iar două zile mai târziu, la 20 martie, generalul ungar Bem intră triumfător în Brașov”.

Probabil că tot atunci a plecat din Brașov și Popazu, odată cu ceilalți. Câteva documente scrise în limba maghiară, aflate în Arhiva Oficiului protopopesco de la Sf. Nicolae, ne spun mai multe despre Moise Fule, Ioan Moga, Ioan Popazu și alții, în urma cererii comisarului gubernial Carol

Szentivanzi de a raporta Ministerului ungar de culte și instrucțiune publică participanții la revoluție. De aici aflăm că protopopul Popazu, fiind foarte „deocheat”, a fost trimis la Olmutz cu mitropolitul Șaguna, de unde nu s-a mai întors. Al doilea protopop, Alexe Verzea a fugit cu „imperialiștii” în Valahia, unde se află și acum, iar „al treilea, Petru Gherman, a plecat și el, când Brașovul era să fie ocupat, dar iute și degrabă s-a întors și își vede de slujbă”. Așadar, în timpul cel mai periculos, Popazu era când la Viena, când la Olmutz, unde continua să apere interesele națiunii sale, cu binecuvîntarea marelui ierarh.

Primejdia cea mare trecuse și Biserica și-a reluat viața sa obișnuită, dar lipsită de șeful ei, Popazu.

În acest timp Popazu încă nu se înapoiase la Brașov, căci de la Olmutz plecase la Viena, de unde scrisese de mai multe ori Reprezentanței. La 31 martie 1849 el scrie din nou, entuziasmat și optimist, arătând ce a izbutit să facă în calitate sa de deputat al națiunii. Văzând că nici de sărbătorile Nașterii Domnului nu se întoarce din Viena, Șaguna dispune să se scrie preoților și poporului din Protopopiatul I al Brașovului, că, deoarece Popazu „aducând cu sine lipsa cauzei naționale, poate fi că încă multă vreme nu se va întoarce de la Viena, de o parte, iară de altă parte, ca nu cumva protopopiatul lui să pătimească vreo scădere, s-au aflat ca lipsă a se face din partea Consistoriului acea rânduială, ce îngrijirea acestui protopopiat să se încredințeze parohului din Șchei, Ioan Petric...”.

Reprezentanța, însă, căreia Gherman îi adusese la cunoștință ordinul episcopului, lăsând să se întrevadă că e nemulțumit de această dispoziție – a hotărît ca protopopiatul lui Popazu să fie lăsat în grija lui Gherman, pe care Popazu îl încredințase cu această sarcină, „deoarece suntem mulțumiți cu el”.

În ciuda acestor frământări, Șaguna își găsește resurse pentru a se îngriji de seminarul teologic. Hotărăște ca la 1 noiembrie 1849 să înceapă „cursul, la care să nu poată fi însă nimenea primit fără știrea și aprobarea lui”. Împarte cursul în două semestre (Gramatica românească, Metodica, Dogmatica și Pastorale pentru primul semestru și Continuarea pastoralei, Morala, Pedagogia, Istoria bisericească și Tâlcuirea Evangheliilor pentru al doilea semestru).

În 1849 editează la Sibiu „Promemorii despre dreptul de autonomie a bisericeii române ortodoxe în Ardeal”.

„...vom ridica Națiunea română la rangul ce i se cuvine și vom face ca nepoții și strănepoții noștri să moștenească o soartă fericită...”

Anul 1850

Conștient că toate drepturile promise în perioada revoluției pentru români au rămas la faza de promisiune, episcoul Andrei Șaguna consideră că delegația română din Viena, în frunte cu protopopul brașovean Ioan Popazu, trebuie să rămână în continuare acolo și să lupte pentru oficializarea drepturilor promise. În acest context Popazu participă la „conferințele episcopoești” din capitala Austriei (la care participau toți episcopii ortodocși din Austria), de unde trimite rapoarte la Brașov. La 11 martie 1850 deputații români ardeleni și bănățeni înaintează monarhului o nouă petiție colectivă. Revenit la Sibiu, episcopul Șaguna adresează numeroase petiții guvernatorului Wolgemuth (în 5 ani Șaguna înaintase 11 petiții), care accepta destul de greu concesiile pentru națiunea română. În același timp revine la Viena pentru a da noi dispoziții delegației române, în condițiile în care ministrul de culte, contele Leo Thun se dovedea deosebit de ostil episcopului. Îl aflăm preocupat să cumpere proprietăți pentru episcopie și seminar și să înființeze instituții culturale pentru români. (Se cumpără o casă pentru seminar în Cetatea Sibiului cu 20.000 fl. și alta pentru episcopie în suburbiul Iosefin cu 6000 fl). Documentele din Șchei confirmă implicațiile ierarhului pentru remedierea dezastrului cauzat de revoluție în cazul satelor pârjolate și distruse.

La 24 ianuarie st.v. 1850 Popazu scria din nou din Viena: „Din scrisoarea fratelui, Părintelui Ioan Petric...am înțeles cu durere că Onorat D-voastră ați fi scârbiți pe mine că nu vă scriu mai des, cum mai stă cauza Națiunii române aici...Știind, însă că în astfel de vremuri, scrisorile trimise prin poștă se cam deschid”. Le trimite o scrisoare prin fratele său, Costantin Popazu. „Noi, aici – zice el - batem neîncetat ca să ni se dea o mângâitoare rezoluțiune subscrisă de înaltul împărat...dăm memoriale peste memorial la înaltul ministeriu, prin care ne plângem despre nedreptățile și neajunsurile ce se întâmplă Românilor în tot locu...Nădejdea, însă, nu trebuie să ne părăsească, căci, până când o Națiune are să se lupte cu greutate, până ea este trează, priveghitoare, bărbată, tare, nobilă, iubitoare de aproapele, scumpă prețuitoare a drepturilor câștigate cu atâta sudoare...Drept aceea, Domnilor și Fraților, să fim răbdători, așteptători, abătători, plini de nădejde, jertfitori, pașnici și iubitori de bună rânduială și așa vom ridica Națiunea română la rangul ce i se cuvine și vom face ca nepoții și strănepoții noștri să moștenească o soartă fericită...”. Le mai scrie apoi, că de la plecarea lui Șaguna din Viena, a fost încredințat de către ceilalți deputați români să ia cuvântul la ședințele de la împărat și miniștri. Imediat, însă, ce se va găsi

un altul să-i ia locul, „eu îndată voi pleca acasă, că fără de acee m-au încins un dor de patrie, care-mi sfâșie inima cu totul...”.

În sfârșit, pe la mijlocul lui aprilie 1850 sosește și el acasă, iar în ședința din 19 aprilie face Reprezentanței un expozeu despre misiunea sa și „prin o cuvântare plină de înțeles, arată precum despre o parte bunăvoința împăratului și aplecarea întregii Înlte Dinastii Austriece către Națiunea Română, așa despre altă parte, descopere luminat neapărabila lipsă de școale și nespusa pagubă, ce urmează asupra întregii Națiuni române pe tot ceasu, prin întârziere școalelor, căci singura garanție a tuturor drepturilor naționale sânt și vor fi numai singuri bărbații Națiunii române, credincioși desăvârșiți prin școli și înzestrați cu științe solide, carii numai în școli se pot forma, de către Națiune, după lipsele ei.

După aceea, D-sa, ca și până la o organizăciune comună a școalelor și înzestrarea acestora din partea Stăpânirii /cere/ să se înființeze, împreună cu frații români cetățeni(din Cetate), cu cheltuieli unite, un gimnaziu, în care să se adune toți tinerii români, carii acum umblă fără a putea continua studiile – și acest gimnaziu la Octomvrie a.c. să se înceapă pe deplin. Această propunere a D-lui Protopop ...în principiu s-au aflat de tot bună și s-au priimit că către întreață Reprezentanția. Însă D-nii Protopopi I. Popazu și Petru Gherman să chibzuiască cât se va putea sigura spre acest scop un ajutor și din district și apoi Sfânta Biserică noastră, din partea sa, ce i se vine asupra-i și după rațiociniul(cont de gestiune) făcut în sumă de 2620 fl.conv. m., pă lângă ajutoriul ce se va asigura din district, va împlini lipsa, însă sub acea condițiune, ca aceasta să fie cu învoirea D-lui Episcop și că în casa Sfintei Biserici totdeauna să rămâie și ceva rezervă spre creșterea capitalului Sfintei Biserici, despre care să se înțeleagă D. protopop și cu D-nii cetățeni și pentru partea ce după socoteala și planul făcut vine asupra D-lor, 1200 fl.conv. m. Această urmare și așezământ se întâmpină din partea Stăpânirii sau din partea Sfintei Bisericii noastre, până când, din partea Națiunii, se vor înființa spre acest scop alte izvoare, alte mijloace...”.

Anul 1851

Episcopul Andrei Șaguna face repetate escapade la Viena, conștient că nu este încă rezolvată cauza națiunii române. Revenit la Sibiu avertizează pe brașoveni că trebuie să facă toate demersurile necesare și legale pentru ridicarea gimnaziului. Își propune să înființeze 6 gimnazii pe spesele statului la Sibiu, Brașov, Deva, Cluj, Chioar și Rupea. În 4 septembrie cere de la magistratul Sibiului să pună la dispoziție un loc comunal potrivit pentru a ridica o catedrală și un seminar, obținând nu numai aprobare de la împă-

rat, dar și suma de 100 galbeni donație și din partea guvernatorului Schwarzenberg 50 galbeni.

Demersurile episcopului Șaguna pentru înființarea mitropoliei se lovesc de opoziția greco-catolicilor, în frunte cu episcopul Alexandru Șterca Șuluțiu, care, printr-o cuvântare arhierescă, tipărită la Buda în 1851, se opune înființării mitropoliei ortodoxe în Ardeal și propune înființarea mitropoliei greco-catolice la Blaj și a episcopioilor greco-catolice la Gherla și Lugoj.

În anul 1851 Șaguna înaintează ministrului de culte și instrucțiune publică în Viena un memorial, prin care lămurește cererea românilor ortodocși din Ardeal privind drepturile istorice și canonice, aducând ca argument „cele două broșuri ale mele”. Dar în același an la Viena sârbii publică o broșură intitulată „Antwort auf die Angriffe einiger Romanen gegen die Einheit der Hierarchie der prgenl. Ort. Kirche und der Serb. Nation”, prin care se opune ideilor lui Șaguna, căreia Șaguna îi răspunde printr-o altă broșură apărută în 1955 sub titlul „Recurs sau gravamine în contra ministrului austriac de culte Leo Thun”.

Șaguna este nevoit să suporte și dispoziția guvernamentală, conform căreia nu se puteau întrebuița în școli cărți neautorizate de guvern. Prin adresa din 12 august 1851 anunță tipărirea unor cărți cu destinație bisericească și școlară (Abecedar, Ceaslov și Calendar).

În urma demersurilor făcute de protopopul Ioan Popazu pentru înființarea gimnaziului brașovean, la 7 septembrie 1850 Andrei Șaguna a adresat o scrisoare celor două reprezentanțe, laudând nobila lor intențiune, împărtășindu-le binecuvântarea arhierescă și promițându-le tot ajutorul și sprijinul.

Cu toate că Șaguna, în scrisoarea sa din 7 septembrie 1850 către cele două Reprezentanțe, laudase hotărârea de a se ridica gimnaziul și-și dăduse și binecuvântarea sa arhierescă, promițând tot ajutorul, totuși Popazu și brașovenii au fost foarte neplăcut surprinși, văzând că Șaguna manifestă o oarecare rezervă față de marea lor întreprindere. Prin scrisoarea sa din 12 martie 1851, trimisă din Viena, Șaguna își arăta, întâi nemulțumirea față de felul în care se alesese Eforia, apoi, la 17 iulie 1851, le scrie din Sibiu că avusese de gând să vină de Sf. Ilie la Brașov, să se sfătuiască cu ei „în această grandioasă întreprindere”; în sfârșit, că încă de la 1 iulie 1850 intervenise pe lângă guvern ca românilor ortodocși să li se dea șase gimnazii mari, susținute de către stat: la Sibiu, Brașov, Deva, Cluj, Chioar și Co-

halm (Rupea). Dacă nu vreau să aștepte rezolvarea acestei cereri și dacă au făcut toți pașii necesari pentru recunoașterea gimnaziului proiectat, cu caracter confesional, să-l încunoștințeze și pe el. Le mai cere, însă să-i trimită o situație a averilor celor două Biserici, voind să se convingă dacă nu cumva cele două instituții nu ar fi prea angajate cu ajutoarele promise pe seama gimnaziului, fiind astfel aduse în situația de a nu mai putea jertfi nimic „spre alte scopuri sfinte”. În cele din urmă, le cere ca ele să nu cheltuiască fără aprobare lui, sume mai mari de 100 fl.

Oricât de largi erau vederile noului episcop și oricât ține la ridicarea neamului românesc, în această scrisoare, ce lasă să se întrevadă o ușoară umbră de nemulțumire, că brașovenii hotărâseră să pornească din inițiativa lor – și mai ales din a lui Popazu – la realizarea care întrecea toate așteptările.

Totuși brașovenii au știut să iasă și din acest impas și prin răspunsul lor din 14 august, redactat de Popazu, prin care ei spulberă grijiile, ce și le făcuse bunul episcop, invitându-l ca la punerea pietrii fundamentale să așeze „cu înseși sfintele sale mâni piatra unghiului, ca așa încă odată, de la început să putem fi mângâiați cu nădejdea că această a noastră întreprindere va fi binecuvântată cu cele mai spornice rezultate, iară inimile credincioșilor noștri, ba chiar și a tuturor pravoslavnicilor, să se umple de cea mai mare bucurie”.

La 1 septembrie 1851 cele două reprezentanțe au încheiat un „legământ” prin care se obligă „sub blestem și afurisenie” să zidească aici numitele școli „de a le ținea și administra pentru toate veacurile...ca să rămână în veci confesionale, proprietate a românilor de religiunea răsăriteană drept credincioasă, iar pe profesori să-i aleagă și numească numai din sânul națiunii române, de aceeași religie, păstrându-i dreptul deplin de a le susține (școlile) pentru toți vecii sub nemijlocita și neatârnată lor cărmă și administrațiune, fără a suferi nici un fel de amestec străin”.

Acest act solemn, Șaguna îl aprobă cu cuvintele „Învoirea aceasta a obștilor noastre bisericești din Brașov o am văzut și nu numai o laud în tot cuprinsul ei, ci încă o și binecuvânt, făgăduindu-mă a înainta lucrul acesta vrednic de toată lauda, cuprins în învoirea aceasta”.

Anul 1852

Odată cu instituirea noului guvernator al Ardealului, în persoana lui Schwarzenberg (care a guvernat șase ani: 1852-1858) relațiile episcopului Șaguna cu autoritățile ardeleni se îmbunătățesc. În schimb relația cu greco-catolicii se degradează. În scrisoarea din 12 martie 1852 avertiza pe Ioan Popazu despre cuvântarea tendențioasă a episcopului greco-catolic Alexan-

dru Șterca Șuluțiu, tipărită la Buda. În pastoralele sale Șuluțiu înștiința pe enoriașii săi că dorința împăratului ar fi „unirea” tuturor românilor. G. Barițiu afirma că „voința mai înaltă a cercurilor din Viena” ar fi fost „unirea religioasă a tuturor Românilor, chiar și a Principatelor Române” și se amintește cum Șuluțiu încercase la 1850 să-l înduplece pe Șaguna să treacă la „unire” ca să ajungă mitropolit unit, iar Al.Șterca Șuluțiu să rămână episcop. Dar, cum apreciază Barițiu, Șuluțiu și-a ales rău omul, căci Șaguna îi răspunse scurt: „pentru nici un fel de demnitate și rang nu mă fac apostat”. Faptul că Șuluțiu i-a trimis un exemplar al cuvântării sale l-a indignat pe Șaguna, nemulțumire care s-a accentuat după înființarea mitropolii greco-unite, a Blajului și cele două episcopii de la Gherla și Lugoj.

În acest an îl aflăm preocupat pentru reorganizarea școlilor populare, care în 1837 (în timpul episcopului Moaga) ajunseseră sub inspecția supremă a episcopului romano-catolic din Alba Iulia. Șaguna reușise din anul 1850 să le scoată de sub această egidă și în aprilie 1852 le reorganizează, obligând fiecare obște bisericească să-și facă lăcaș de școală, angajând dascăli „de religia noastră” și cărțile folosite să fie cele tipărite în tipografia diecezană, obligând protopopii să trimită periodic la episcopie rapoarte. În scrisoarea din 30 ianuarie 1852 recomandă preoților noile cărți scoase: Paraclisul Maicii Domnului și Rugăciunile Maicii Domnului, câte 150 exemplare pentru Brașov. În același scop episcopul Șaguna solicită protopopului Ioan Popazu tabele statistice cu școlile existente, dascăli deservenți și numărul elevilor care frecventează școala. Un impresionant document prezintă lista tuturor școlilor din protopopiatele brașovene. În 8 ianuarie 1852 Arhiereul Andrei Șaguna lansează colecta pentru cumpărarea unei case destinată seminarului teologic,, în care candidații, cei ce se pregătesc spre treapta preoției, să se crească potrivit chemării lor cei sfinți și înalte, și să se adape cu învățăturile trebuincioase pentru un păstor sufletesc, ca apoi puindu-se în fruntea turmei, pe care li-o încredințează Biserica, să o ție povățui pe calea adevărului și a virtuților creștinești. Biserica noastră este asemenea unei corăbii aflătoare între valurile cele mari ale mării, deci are lipsă de corăbieri buni, și iscusiți, pentru ca să nu lovească în vreo stâncă, sau să se afunde în adâncul apelor”. Ca urmare, în scrisoarea din 5 martie 1852 Arhiereul Andrei Șaguna mulțumește pentru colecta făcută de protopopii brașoveni pentru cumpărarea casei eparhiale din Sibiu „ pentru râvna cea arătată, dar mai alesu Preoților nostri din Bod, Dimitriu Popovici din Sâmpetru, Nicolae Frateș și din Feldioara, Iordache Stefan și Ioan Morariu, eară parohului

nostru din Hărman să-i sp(u)i în nume meu că răceala și iubirea de argint a dânsulu, care acum au arătat cătră sfânta noastră Episcopie, m-au întărit pe mine în părerea mea care am avut-o despre el, că adevă dânsul este un năimit al altarului lui Dumnezeu, dar nu un slujitoriu cu suflet al legii lui D-zeu și că purtarea aceasta a lui nice o cinste nu-i face, ci meritează ca ceilalți Preoți să nu-l primească în mijlocul lor la nici o întâmplare”.

Vizitând din nou Brașovul în 22 mai 1852, Șaguna oferă bisericilor din zonă ajutoare financiare primite de la împărăție și pregătește vizita împăratului Franț Iosef pe aceste meleaguri pentru iulie 1852. După aceste evenimente, în august 1852, episcopul Șaguna revine la Brașov, la biserica Sf. Nicolae , pregătind o nouă plecare la Viena, condiții în care însărcinează pe protopopii brașoveni Ioan Popazu și Petru Gherman să suplinească episcopia. Vizita este mediatizată de protosinelulul său, Grigore Pantazi, fiul unui negustor șcheian, participant la revoluția din 1848, aflat în colaborare cu Nicolae Bălcescu. La puțin timp Șaguna emite gramata de instalare a protopopului Bartolomeu Baiulescu la biserica Sf. treime din Cetatea Brașovului.

Într-o scrisoare semnată în 15 ianuarie 1852 Episcopul Andrei Șauna emite raport asupra veniturilor și cheltuielilor făcute pe seama tipografiei dieceazane, de unde aflăm că de la întemeierea tipografiei (27 august 1850) venitul a ajuns la suma de 7713 fl. 20 cr. În scrisoarea din 30 ianuarie 1852 Episcopul Andrei Șaguna recomandă protopopilor Petru Gherman și Alexie Verzea cărțile de rugăciune editate de Episcopie (150 ex.) pentru a fi recomandate creștinilor.

Dintr-o scrisoare din 15 decembrie 1852 primește de la guvern dreptul de a scoate „Telegraful Român” („gazetă politică, industrială, comercială și literară”).

Din alte documente aflăm că: Arhiereul Andrei Șaguna interzice preoților să primească bani pentru slujbele făcute pentru invalizi „patentali”(scrisoarea din 3 ianuarie) și dintr-o altă scrisoare semnată în aceeași zi Șaguna interzice preoților să se amestece în procese publice, depășindu-și obligațiile bisericești . În scrisoarea din 31 ianuarie 1852 Episcopul Andrei Șaguna își exprimă nemulțumirea pentru manifestările nefirești, care au loc cu prilejul ceremonialului de nuntă „care ar trebui să fie niște veselii nevinovate și plăcute lui Dumnezeu, degenerază în niște saturnalii demoralizatoare de poporu și vătămătoare de sfințenia Tainei Căsătoriei. Ba, ce e mai multu și mai tristu, am auzit și aceia că la astfeliu de prilejuri se cere de

la Preoți ca și ei să ieie parte la vorbele și mășcărilor cele urâte, ba ca ei să fie care încep și dau porneală la acelea. S. Maica noastră Biserică, astfel de obiceiuri, care își au începutul său încă din veacurile păgânești, totdeauna le au osândit și le osândește până astăzi și strâns poruncește ca fiecare creștin să se lase de ele, dară mai vârtos preoții, carii trebuie să fie sarea pământului, păstori și pildă poporului” Șaguna aduce și argumentul juridic emis de canoanele sinodale.

Anul 1853

În acest an se înființează „Fundațiunea Francisc Iosefină”, destinată protecției împăratului, care în 18 februarie 1853 a scăpat de atentatul pus la cale de croitorul maghiar Libenyi. Din venitul fundației se ofereau stipendii studenților săraci din seminar și de la gimnaziu. Ca atare în Pastorală de Paști, face referință la fundația creată pentru „*înaintarea cu cultură a națiunii noastre pre lângă înzestrarea cea cuviincioasă, a Preoțimei și a Dascăliilor, trebuie să ne fie cea mai de căpetenie năzuință a noastră, căci numai prin cultură ne putem face vrednici de puseșiunea în rând cu celelalte popoare...Încă odată poftindu-vă, ca să dați la întemeierea acestei fundațiunii, care să fie comora înaintării în cultură a tinerimei noastre, în nădejdea, că veți urma glasului Arhirescului vostru, carele spre acest scopu sfânt dăruiește una mie de fiorini argint, - vă împărtășescu Arhierescă Binecuvântare...*” Episodul atentatului din 6/18 februarie 1853 asupra împăratului este recepționat și de marele ierarh, care cere preoților să marcheze acest eveniment prin rugăciuni publice și la puțin timp, în 19-21 februarie 1853, Arhierul Andrei Șaguna invită pe reprezentanții Bisericii din Cetate să-l însoțească la Viena pentru omagierea împăratului, iar în martie 1853 reprezentanții Bisericii din Cetate răspund solicitării episcopului Andrei Șaguna de a trimite delegați la Viena „*pe Domnii Ioan Jipa și Georgie Juga, carii socotimu că vor fi plăcuți Eselenției Voastre*” pentru că „*părinteasca poftire a Ecselenției Voastre, de mare și negrăită bucurie ne-au umplut, așa cât nu putem din destul prin cuvinte exprima mulțăminta noastră Ecselenției Voastre*”.

În 29 ianuarie 1853 Șaguna prezintă preoților noile dispoziții ale Guvernului cu privire la completarea tabelor statistice privind căsătoria cadrelor militare, „nici într-un chip nu se pot cununa fără slobozenia dregătoriei competente militare- scria Șaguna protopopului Ioan Popazu”..dispoziție repetată în adresa din 29 ianuarie, același an.

Cronologia vieții marelui ierarh Andrei Șaguna

În 19/21 februarie Șaguna felicită pe catehetul Ioan Petric, viitorul protopop, pentru cursurile teologice făcute la Brașov, *„cu mare bucurie și mângăere am avut deoparte sporiul numeroasei tinerimi în învățatură, eară de altă parte zelul Părintelui Catihetu Ioann Petricu în învățarea și creșterea tinerimei arătat...”*.

Tipărind cele 12 Mineie, cartea de bază a cultului creștin, Șaguna poartă o bogată corespondență cu brașovenii privind distribuirea lor.

Publicându-se în același an, 1853, decretul ministerial privind înființarea gimnaziului român din Brașov, episcopul Șaguna vine la Brașov pentru a mărturisi personal bucuria sa brașovenilor.

În 19 februarie Arhiereul Andrei Șaguna felicită pe creștinii din Râșnov pentru buna administrare a bisericii *„că averea acelei biserici se administrează bine, care plăcere și îndestulare să o descoperi curatorilor bisericesti și parohilor”*

În 15 iulie 1853 se deschide la Sibiu o dietă în prezența deputaților români și sași (cei maghiari au refuzat să vină), prilej cu care s-au ales 26 de inși pentru a reprezenta Ardealul în parlamentul din Viena. Ei sunt primiți la Viena în octombrie același an, avându-l în frunte pe Șaguna, participând la a doua sesiune a senatului imperial.

În circulara din 8 aprilie 1853 Arhiereul Andrei Șaguna atrage atenția preoților asupra obligațiilor pe care le au cu privire la buna organizare a școlilor populare pentru că *„se nascu neînțelegeri și rătăcirii în privința întinderii și mărginirii influinței c. r. dregătorii politice asupra Școalelor populare...Pe temeiul acesta așadar, dregătoriile politice, se vor feri de toată amestecarea pozitivă sau poruncitoare în planul învățături și a întregii orânduiri din lăuntru a Școalelor populare... Inspectorii preoțești locali și cercului ai Școalelor ...are lipsă de îmbunătățire...”*.

În 10 iulie 1853 Episcopul Andrei Șaguna încuviințează cu bucurie ridicarea unei școli noi în Zărnești *„pentru creșterea și luminarea copiilor săi”*, iar în 16 iulie 1853 Șaguna solicită situația dascălilor care au urmat cursurile de la Năsăud și Orlat. În 7 septembrie 1853 Șaguna dă noi dispoziții în privința școlilor populare. *„având înaintea ochilor adevăratul interes al Bisericii și al creștinilor noștri, adică propășirea acestora în cultura cea sănătoasă”*. În circulara din 9 septembrie 1853 Șaguna atrage atenția preoțimei cu privire la tinerii ortodocși nevoiți să învețe în școli de altă religie, prezentându-le conținutul legilor în vigoare.

Documente similare privesc școlile din Codlea, Râșnov, Brașov și alte localități din protopopiatele brașovene.

Anul 1854

În acest an, în tipografia diecezană de la Sibiu apare „*Elementele dreptului canonic al bisericii ortodoxe răsăritene spre întrebuințare preoțimii, a clerului tânăr și a creștinilor, întocmite prin Andriu baron de Șaguna, Episcopul Românilor neuniți din Ardeal, completată de o altă broșură în aceleași an „Cunoștințe folositoare despre trebile căsătoriilor, spre folosul preoțimii și al scaunelor protopopești”*”.

La 10 august 1854 Șaguna emite dispoziția de reorganizează școlile populare pe trei clase normale și șase despărțăminte, sistem păstrat mult după moartea marelui ierarh.

În urma intervențiilor repetate ale marelui ierarh, din acest an guvernul luase hotărârea de a se da și preoților și învățătorilor „porțiuni canonice”(posesiuni) spre întrebuințare personală și parohială, dar universalitatea săsească recunoaște aceste drepturi abia în 1862, în urma altor intervenții din partea lui Șaguna.

Totodată Șaguna reușește să obțină din partea autorităților scutirea de stagiul militar pentru învățătorii de care nu se poate dispersa. Prin adresa din 5 ianuarie 1854 Șaguna transmite protopopului Popazu actele aprobate de autorități pentru învățătorii Ioan și Nicolae Odor din Brașov.

Autoritățile guvernamentale transmit prin intermediul episcopului Șaguna noile dispoziții privind găzduirea străinilor în casele parohiale. În 8 ianuarie 1854 ierarhul Șaguna avertizează pe Ioan Popazu că „*Înalta Comandătiură din Sibiu prin Ordinațiunea sa dto. 10 Ianuar No.298 a.c. poruncește ca în Casele parohiale bisericesti să nu să dea adăpostu la niminea dintre streini, fie preotu, fie călugăru, fie mireanu, ci la întâmplare cându l-ar cere cineva să să dea mai întâi de știre la Cesaro-Regesc Căptanie sau Poliție*”.

Dorind să refacă biserica din Mediaș, distrusă de incendiul din timpul rebeliunii din 1849, Șaguna cereprotopopului Ioan Popazu „*să primești din visteria fiecărei Biserici Tractuale pe sama zidirei Bisericii din Mediașu, atâta florinți argint, câți după chibzuința Prea Cinstiei tale va erta starea visteriiloru Bisericești și pe lângă spețificațiunea cwiincioasă să-i așterni încoace până în sfârșitului lui Septemvrie a.c. Cuget că măsura ceata nu va afla înpotrivire nici din partea Bisericii lor mai sărăcuțe...*”.

Un mărunț incident are loc în acest an între episcopul Șaguna și brașovenii, întrucât enoriașul brașovean Toma Isac, căruia i se oferise spre distribuie cărțile editate de tipografia diecezană „în comisiune”, nu au fost distribuite. „*Văzându eu – scria Șaguna protopopului Popazu - că puține cărți*

să trecu așa, cătu bătaia de capu, ce i se pricenuiește Direcțiunei tipografiei noastre, prin ținerea unui depozitoriu de cărți la Brașiovu, nu se resplătește nicidecum prin alșiverișulu celu ne(i)nsemnatu, care se face acolo, am hotărātu a nu ține mai multu depozitoriu acolo". Ca urmare Șaguna trimite mai departe cărți brașovenilor doar la cerere.

Un alt mărunț incident petrecut între brașoveni și marele ierarh se naște în condițiile în care acesta din urmă solicită protopopului Ioan Popazu să ceară Consiliului Parohial de la Biserica Sf. Nicolae (pe carte o conduce) două cărți vechi slavone pentru a fi cercetate de dotorul în științe, sirbul Viatoslav Naica. Consiliul, nu numai că se opune, dar în 14 noiembrie a doua zi de la primirea veștii, se adresează episcopului, , în termeni mai mult decât autoritari: „ne luăm voe, cu tot respectul a răspunde că noi în conglăsuire cu punctele 10 și 11 ale Instrucțiunei noastre, pe care am depus jurământul, privindu cerutele cărți vechi ca niște neprețuite și rare odoară ale Bisericii, sub nici o condițiune nu suntem volnici a le da din arhiva Biseicii afară, cu atâta mai vartos că această umilită a noastră delarațiune au fostu incuviințată chiar și de Serenitatea Sa Principele Baron de Șvarțenberg, Gubernatorul Țării, cu ființa Înălțimii Sale în Brașovu la S.S.Paști 1850, când în puterea unui Înaltu Emisu Ministerial i s-au fostu provocatu osebitei Serenitatea Sa spre setradarea sus numiteloru cărți.

Prea On.Dv. binevoește a da această a noastră umilită declarațiune în cunoștința Ecsl. Sale D-lui Episcopu și a-l ruga din parte-ne ca să fim ertați, căci nu pute a ne asemenea în lucrul acesta părinteștii voinți a Eselenții Sale." Ca urmare cărțile sunt și azi în arhiva bisericii (este vorba de un Apotol și un Liturghier).

Multe din scrisorile acestui an se referă la funerarele protosinghelului Grigore Pantazi, fiul revoluționarului brașovean cu același nume, care devenise „fiul sufletesc al lui Șaguna, trimis pentru studii în universități apusene și unul dintre cei mai valoroși profesori ai institutului teologic din Sibiu, decedând la 30 de ani. Avea să fie înmormântat în Șcheii Brașovului în 28 noiembrie 1854. Șaguna a înființat în memoria sa o fundație din veniturile căreia sprijinea pe studenții săraci.

Anul 1855

Deși în 1850 Șaguna a fost acela care a intervenit la Guvern pentru reaparitia Gazetei, interzisă după revoluție, acum aceasta îi devine ostilă și ostilitatea se accentuează spre sfârșitul anului 1855. În 7 noiembrie îl aflăm pe ierarh trimițând lui Popazu un protest pentru a-l preda Gazetei, iar pe

credincioșii săi, prin circulara din 5 decembrie 1855 îi sfătuiește să nu mai cumpere Gazeta. Șaguna este nemulțumit și de afirmațiile din calendarele lui G. Barițiu, care a apreciat greșit sinodul din 1850. „Nu știți lubiților! Că Redacția Gazetei de Transilvania fără rușine, și fără sfială turbură de mulți ani unimea Duhului nostru intru legătura păcii, și că așa obraznică nicicând n-au fost, precum este astăzi. Redacția aceasta, care o duce Iacob Murășan Profesor în Gimnasiul catolic din Brașov, este o redacție, care nu are bun gând cu noi, și nu are înțelepciunea aceea, care ar trebui să o aibă. Dânsa primește și publică în foile sale astfel de articuli, carii țintesc nu la păzirea, ci la stricarea unimei Duhului intru legătura păcii, și seamănă vrajbă și neîncredere între Arhiereu și creștini, între Protopopi, Preoți și Parohieni; - carii pre noi Creștinii Bisericii dreptcredincioase greco-răsăritene ne numesc cu numele batjocoritoriu de „Șismatici”; - carii ne proocă la părăsirea Legii și a Bisericii noastre, a moșilor și a strămoșilor nostrii, prin urmare Gazeta aceasta turbură încă și pacea și liniștea noastră sufletească...”. În urma acestora, revista „Relgio”(bisericească și literară) din Pesta afirma că Șaguna ar fi afurist pe Mueșan și Barițiu numai fiindcă sunt catolici, dar Șaguna răspunde în aceeași revistă dovedind nețemeinicia afirmațiilor.

În același an, în urma repetatelor solicitări adresate preoților de a trimite predici spre publicare, Episcopul Andrei Șaguna editează în tipografia diecezană „Chiriadromion, *adecă cuvântări bisericești pentru fiecare Dumini-că a anului*”.prin care pune la dispoziția preoțimei cuvântările arhiepiscopului Teotoche al Astrahanului ca model de predică.

În același an editează o broșură numită „Recursul sau Gravamine în contra ministrului austriac de culte Thun”, care nu este de acord cu inițiativa lui Șaguna de a scoate școlile ortodoxe din Transilvania de sub intendentalul catolic de Alba Iulia.

O deosebită realizare a lui Șaguna din acest an a fost fundația Grigore Pantazi dedicată valorosului profesor Grigore Pantazi, fiului unui negustor din Șchei, revoluționar pașoptist. Acesta s-a născut în Șchei în anul 1824, urmând cursurile școlii bisericii Sf. Nicolae, apoi la Pesta studii universitare de filozofie, obținând doctoratul în filozofie, continuându-și studiile teologice la Viena. Acesta, fiind în legătură cu Bălcescu, organizează în Șchei un grup de revoluționari din care făcea parte și Andrei Mureșianu și George Ucenescu. Din 1848 ajunge profesor la Institutul Teologic din Sibiu, fiind „înfiat” de mitropolitul Andrei Șaguna ca „protosinghel” (grad monahal)al său. O boală incurabilă, la 28 noiembrie 1854 îi curmă viața, când încă nu

Cronologia vieții marelui ierarh Andrei Șaguna

împlinise 30 de ani și este înmormântat în Șcheii Brașovului cu mult fast. În cadrul acestor manifestări Șaguna, la 30 ianuarie 1855 înființează Fundația Pantazi, oferind personal suma de 2000 fl. monedă convențională, iar prin testamentul din 1 august 1871 lasă suma de 25.000 fl. pentru ca acest fond, după 100 de ani să fie folosit pentru dotarea preoților ortodocși din Transilvania. La 1900 acest fond se ridică la 307.608, 35 coroane. Întrucât folosirea acestor bani viza anul 1955, în plină perioadă comunistă, acesta își pierde documentația. Redăm câteva fragmente din documentul aflat în arhiva din Șcheii,,**M O N U M E N T al Protosincelui GRIGORIE PANTAZI. ANDREIU**

cu mila lui Dumnezeu, Episcop al Bisericii greco-orientale Ortodoxe în Marele Principat al Ardealului, Comander al Ordinului Leopoldinului Cezaro-Regescu austriac și Sftnic din lăuntru de Stat al Majestății Sale Cezaro-Regesce Apostolice – Prea Cinstiților Părinți Protopopi și Cinstiților Preoți ai Episcopiei Noastre, Daru și pace de la Dumnezeu Tatăl nostru și de la Domnul nostru Iisus Hristos...

Amar plângu și eu și lacrimile ochilor nu se usucă, tânguindu-mă, când îmi aduc aminte răposarea iubitului meu fiu sufletesc și Protosincelu G r i g o r i e ... Deși sânt convins că voi toți împreună slujitorii mei la Altariul Domnului ați cunoscut pre răposatul fiul meu și fratele vostru și știți însușirile li, totuși mă silește dragostea către adevăr ca să mărturisesc aieve pentru cei de acum și pentru cei viitori-prezintă biografia sa -... iată dechiarez Monumntul acela în o fundație pe numele lui și depui astăzi ca la zioa Sfântului Grigorie Teologul, care era zioa numelui lui 2000 fl. mon(edă) conv(ențională), care să fructifice o sută de ani și apoi, împlinindu-se șirul anilor acestora să se folosiască Protopopii și Preoții noștri din camentele acestui Capital pentru toate veacurile din neam în neam..."

Anul 1856

Din documentele șaguniene păstrate în Șcheii pentru anul 1856 aflăm că tipografia diecezană editase o carte de predici în limbă germană dedicată consulului general al Greciei la Viena, Baronul Gheorghe Sina de Hodoș.

În acest an înființase un fond de ajutorare pentru învățătorii lipsiți: „Fundația dascălilor săraci”, care până la 1864 abia se urcase la 1800 fl., iar până la 1904 s-a ridicat la cifra de 12.235 cor.,74 bani și ca urmare cere protopopului să mărească salariile dascălilor.

Este anul în care începe editarea monumentalei ediții a Bibliei, în 4 volume, definitivată în 1858 și sărbătorită cu mare participare astăzi.

În acest an, mitropolitul Andrei Șaguna petrece o bună perioadă de timp la băile minerale din Mehadia pentru „a-și căuta de sănătate” și de aici scrie mai multe scrisori protopopilor brașoveni.

Prin scrisoarea din 9 februarie Ierarhul Andrei Șaguna anunță preoțimea hotărârea Ministerului de culte și instrucțiune cu privire la numirea a patru inspectori pentru școlile din Ardeal, între care și Pavel Vasici pentru școlile ortodoxe, în contextul în care autoritățile din Ardeal aproape patru inspectori pentru toate confesiunile din Ardeal. „Se poștește însă totdeauna – scria marele Ierarh – pentru ca mai cu înlesnire să-și poată împlini datorițele lor, să fie pretutindeni întimpinați și sprijiniți cu cea mai vie plăcere și căldură”. „Consiliarii de Școale – preciza Șaguna – mai au încă afară de Școalele populare a cerceta și Gimnasiile încredințate Inspecției lor, a ispiți cu de amăruntul despre starea lor și a contribui la înaintarea și prosperarea lor ...așijderea să sfătuiți și pre Dascali, ca și ei precum totdeauna așa și atunci, să se străduiască a ținea rândul cel mai bun și a îngriji, ca tinerimea să nu lipsească din Școală – și la întrebările, ce li se vor propune despre starea și împrejurările, în care se află Școala, să descopere credincios toate lipsele și pedecile, care înapoiază propășirea și scopiul învățaturii, și a se ținea strâns de sfaturile, ce le vor primi din partea susnumitului D. Consiliariu în privința vindecării acelor scăderi”. Autorul celebrei lucrări în două volume „Macrobiotica - măestra de a-ți lungi viața”, Brașov, 1844”, Pavel Vasici, specialist în medicină, este bine primit în noua calitate.

Îl găsim pe marele Ierarh îngrijorat de situația șșșcolilor mestecate”, adică a școlilor în care învățau copii de confesiuni diferite, în cadrul cărora ortodocșii nu sunt protejați. Ca atare cere protopopului Ioan Popazu și cleorlalți doi protopopi brașoveni (Petru Gherman și Alexie Verzea) să-I prezintă o situație amănunțită privind aceste școli.

Prin scrisoarea din 7 martie 1856 Șaguna trimite protopopilor brașoveni 100 de „Paraclise”, cartea recent tipărită „în chip de canon de la ierarhul lor” pentru slujbele din perioada postului mare al Paștilor. Printr-o altă scrisoare din 8 noiembrie, același an, recomandă protopopului Ioan Popazu să propună dascălilor cărțile editate de episcopie, precum și Telegraful Român, pentru că „mulți proroci mincinoși sânt astăzi și învață lumea spre rău...că Prea Cinstia Ta vei cunoaște astăzi însușirile învățăturilor și ale povețelor mele, căci de zece ani sânt cu voi și lucrez cu voi în via Domnului”.

Cronologia vieții marelui ierarh Andrei Șaguna

Aflând de conflictul iscat în cadrul Reprezentanței de la Biserica Sf. Nicolae, privind administrarea greșită a moșiilor din Muntenia (se licitase nefavorabil moșiile de la Carcaleții Vechi și Redea Barbului – Buzău) Șaguna le scrie mai multe scrisori încărcate de sfaturi bune. „Păziți învățăturile și așezămintele Sfintei Marii noastre Biserici...credeți-ă că nu sântem în stare nimic mai bine a gândi și a face de cum au gândit și au făcut Biserica lui Hristos”- scria Șaguna șcheienilor în scrisoarea din 21 decembrie 1856. Transmițând Reprezentanței scrisoarea ierarhului, protopopul Ioan Popazu ținea să le precizeze: „cu tot respectul vă închizu ... ca fără amânare să țineți ședință și să urmați după sunetul ordinațiunii sus-numite”. Reprezentanța transmite ierarhului că s-a aplanat conflictul („s-au delăturatu între noi toată neînțelegera”), s-a reluat licitația și-l invită să vină la Brașov.

Abstract: Through his letter of 7 March 1856, Șaguna sent archpriests in Brașov 100 copies of his book "Paraclise", as "a canon from their hierarch" for the divine services during the Great Lent. In another letter, dated 8 November 1856, he recommended that archpriest Ioan Popazu propose to teachers the books edited by the Bishopric, as well as the paper "Telegraful Român". Upon learning of the conflict started within the Agency at the Saint Nicholas Church on the management of the real estate properties in Muntenia, he sent several letters to them containing good advice; the Agency managed to resolve the disputes, resumed the auction and invited him to Brașov.

Mitropolitul Andrei Șaguna și muzica bisericească ortodoxă din Transilvania

Pr. Lect. Univ. Dr. Sorin DOBRE

O dată cu numirea lui Andrei Șaguna ca vicar al Sibiului, începe o nouă perioadă în istoria Bisericii Românești dar și a muzicii tradiționale bisericești din Transilvania. În acel an cursul de Teologie a fost ridicat la durată de un an cu introducerea unor noi discipline. Andrei Șaguna s-a interesat de această școală pe tot cursul păstoririi sale. Astfel, într-un „Sinod eparhial” convocat în martie 1850 s-a hotărât ca școala sibiană să devină un „Institut teologic-pedagogic”, cu două „secțiuni”: una teologică, cu doi ani de studiu (din 1852), apoi cu trei ani (din 1861), în care să fie primiți numai absolvenți de gimnaziu¹.

Mitropolitul Andrei Șaguna, a fost preocupat în permanență de formarea unor cadre didactice corespunzătoare pentru cele două secțiuni ale Institutului, ca și de tipărirea de manuale școlare pentru elevii lor. Dintre profesorii numiți de Andrei Șaguna consemnăm pe Ioan Hannia (1848-1895), Grigorie Pantazi (1849-1854), preotul Sava Popovici din Rășinari (1854-1855)². Aceștia au predat Cântările bisericești de la moartea lui Moise Fulea până la numirea lui Nicolae Begnescu la o dată necunoscută.³ Probabil că a fost instituit la începutul anului școlar 1852 și a funcționat până la sfârșitul anului școlar 1860 când a trecut la uniți⁴.

În programele Institutului este amintit și Ioan Bobeș (menționat și de Dimitrie Cunțan⁵ în prefața cărții sale) din Boița – Sibiu. Acesta apare în

¹Mircea Păcurariu, *Două sute de ani de învățământ teologic la Sibiu (1789-1986)*, Sibiu, 1987, p. 60-80.

²*Ibidem*.

³Dr. Eusebiu Roșca, *Monografia Institutului seminarial teologic-pedagogic „Andreian”*, Sibiu, 1911, p. 118.

⁴*Ibidem*.

⁵Dimitrie Cunțan, *Cântările bisericești după melodiile celor opt glasuri*, Viena, 1890.

protocolul corpului profesoral începând cu data de 3 aprilie 1858. În ultimele cercetări am constatat că Ioan Bobeș funcționează ca profesor de tipic și cântări încă din 1853⁶.

Între anii 1844-1849 Ioan Bobeș urmează cursurile Seminarului Central din București pe cheltuiala mitropolitului de atunci, Neofit al Ungrovlahiei.⁷ Nu știm în ce împrejurări l-a cunoscut pe acest ierarh. Cert este că atunci, la acea vreme, muzica psaltică era predată la Seminarul Central de Anton Pann (1797-1854).⁸ În acea vreme Anton Pann tipărea „*Bazul teoretic și practic al muzicii bisericești sau gramatica melodică*”(1845). Ioan Bobeș și-a făcut pe deplin teoria căci absolvă seminarul cu calificativul „*eminent*”.⁹ Un așa tânăr pregătit nu putea să îi scape Mitropolitului Șaguna. Acesta îl numește învățător împreună cu alți tineri la școala din Rășinari. Totuși nu îl numește profesor de cântări ci îi recomandă să predea teologia (religia). Mitropolitul Andrei Șaguna se adresa rășinărenilor astfel:

Iubita mea în Hristos obște!

Veți fi știind iubiților, mulțimea trebilor mele și călătoria mea, care am a o interpretare la Viena. Să nu vă mirați, că nu v-am uitat pe D-voastră, căci iubirea mea ferbinte către voi mă îndeamnă și astădată a Vă întâmpina cu binecuvântare și epistolia aceasta arhierească, ca o dovadă vie a îngrijirii mele de voi și de ai voștri.

Deci în ajunul plecării mele la preabunul nostru Împărat poftindu-vă „Pace tuturor”, „Sănătate tuturor”, Vă dau de știre, că pe următorii tineri i-am aflat de harnici pentru dascăli la copiii și copilele voastre, adică:

1. Vasile Axente, pentru școala mai înaltă, căci a făcut gimnaziu, filosofia și dreptul.

2. Ioan Bobeșiu, pentru a 2-a clasă - cu teologia. (religia)

3. Petru Băncilă, pentru l-a clasă, căci a săvârșit sub însumi a mea povățuire „Metodica învățătoarească”.

4. Ioan Muntoiu, „Metodica învățătoarească, Istoria bisericească și cântările.

⁶ Ioan Albescu, *Însemnări despre școala mea și despre școala țării*, Sibiu, 1934, p. 41; și *Comuna Boița, județul Sibiu, Încercare de monografie istorică*, Sibiu, 1938, p. 80-81.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Constantin Mateescu, *Drumurile lui Anton Pann*, Editura Sport - Turism, București, 1981, p. 136-148.

⁹ Ioan Albescu, *Însemnări...*, p. 40.

Sibiu, 1850.

Andrieu Șaguna.¹⁰

La Rășinari va sta din 1850 până în 1852 când va fi numit pentru scurt timp preot și învățător în comuna natală Boița.¹¹ De aici va fi chemat în 1853 să predea cântarea bisericească la Institutul teologic-pedagogic, nou înființat de Șaguna. Ioan Albescu autorul celor două monografii despre satul Boița insistă asupra faptului că Ioan Bobeș a introdus „cântare nouă” în bisericile din Ardeal.¹² În mod sigur se referea la „noua sistimă” introdusă în Țările Române de Petru Efesiul și continuată de Ieromonahul Macarie, Anton Pann ș.a. după Reforma lui Hrisant de la 1814. Cum Ioan Bobeș a fost unul dintre profesorii lui Dimitrie Cunțan, acest lucru explică foarte multe.

În 1860 Ioan Bobeș se întoarce în Boița ca preot și învățător. Cum în același an Nicolae Begnescu a fost pierdut pentru Biserica Ortodoxă (a trecut la greco-catolicism), postul de profesor de cântări si tipic de la Institutul Teologic -Pedagogic a rămas vacant. Mitropolitul Andrei Șaguna îl numește pe acest post pe tânărul Ioan Dragomir din Apoldul de Sus, începând cu anul școlar 1860-1861¹³.

Ioan Dragomir, s-a născut la 10 Septembrie 1833 în Apoldul de Sus, județul Sibiu, într-o familie de țărani. Studiile gimnaziale le-a făcut în Sibiu și tot aici a terminat și cursurile teologice în anii școlari 1857/8 și 1858/9¹⁴, audiind în același timp și cursurile academiei de drept. Angajat la seminar ca profesor de cântări bisericești, a desfășurat o frumoasă activitate, organizând corul clerical, compunând o mulțime de melodii, contribuind mult la îmbogățirea cultului divin și dând impuls dezvoltării cântării bisericești și a muzicii în general. Se stinge din viață la 23 Februarie 1864 când avea doar 31 de ani.

Zaharia Boiu prezent la înmormântare rostește o mișcătoare cuvântare din care cităm: „...iubit cor al tinerimii pedagogic-teologice, care ai fost mândria și iubirea și lumina ochilor neobositului tău întemeietor și conducător, și care de astăzi încolo – cine știe până când – vei rămâne orfan de conducătorul tău, și peste tot întreagă iubită tinerime a scumpului nostru institut diecezan, primește și

¹⁰ Stan A. Ionescu, *Monografia Școlii primare de stat „Octavian Goga” din Rășinari*, jud. Sibiu, 1936, p. 41.

¹¹ Ioan Albescu, *op. cit.*, 40-41.

¹² *Ibidem*, p. 80-81.

¹³ Dr. Eusebiu Roșca, *op.cit.* p. 118.

¹⁴ *Ibidem*.

tu ultimul adio al bunului tău profesor! Sădiți, tineri iubii adânc în inimile voastre frumoasele învățături ,ce ați secerat din rostul zelului vostru învățător: și de câte ori va răsună din piepturile voastre o cântare melodioasă din cele compuse de dânsul ori învățate de la el aduceți-vă aminte de profesorul vostru vestejit în floare etății și binecuvântați în inimile voastre memoria lui!"¹⁵ Tot de la Zaharia Boiu mai știm, că la înmormântarea lui Ioan Dragomir, corul Institutului a cântat una din compoziții, „plâng și mă tânguiesc”. Din păcate nici una din compoziții nu s-a păstrat până la noi. În mod sigur a influențat compozițiile lui Cunțan care i-a purtat mereu o pioasă amintire.

Încă de la începutul activității sale Mitropolitul Andrei Șaguna dispunea la o întâlnire cu protopopii în 20 octombrie 1846 ca, „preoții cu învățătorii și cântăreții să trăiască în dragoste și buna pricepere împreunându-și puterile cu dânsii spre a învăța tinerimea în cetire și cântare bisericească”¹⁶. Mai târziu, la 10 august 1854, va dispune obligativitatea cântărilor bisericești în toate cele șase clase de învățământ primar¹⁷. Tot datorită lui Șaguna se înființează primele coruri școlare. Marele ierarh cunoștea valoarea religioasă și estetică a rugăciunii cântate și puterea ei de înfrățire spirituală¹⁸.

În anul 1849, cu prilejul întâlnirii sale cu obștea românească de la Sf. Nicolae din Șcheii-Brașovului, Andrei Șaguna a hotărât să fie înlocuiți călugării cântăreți Varlaam și Domețian, veniți aici de la mănăstirea Sinaia¹⁹. Cum o parte dintre credincioși au fost nemulțumiți de cele petrecute, Șaguna, va expedia din Viena, în decembrie 1850, o corespondență adresată comitetului acestei biserici, recomandându-i „să scoată pe zișii cântăreți din posturile, cu a căror cântare eu n-am fost mulțumit... și să fie reprezentanții cu ochii mai privighetori asupra acestora, căci despre purtarea lor morală se auzeau multe vești urâte”²⁰. Cei doi au fost înlocuiți cu Mihail Popescu și Constan-

¹⁵ Zaharia Boiu, *Cuvântări Funebrele și Memoriale*, Tiparul Tipografiei Arhidieceșane, Sibiu, 89 p., 146-153.

¹⁶ Dr. Ioan Lupaș, *Mitropolitul Andrei Șaguna. Monografie istorică*, ed. a II-a. Sibiu, 1911, p. 41.

¹⁷ Mihail Gr. Poslușnicu. *Istoria muzicii la români*, București, Editura „Cartea Românească”, 1928, p. 113.

¹⁸ Septimia P. Gherman, *Școala șaguniană, școală a poporului*, Sibiu, 1946, p. 10.

¹⁹ Sterie Stinghe, *Documente privitoare la trecutul românilor din Șchei (1864-1868)*, vol. IV, Brașov, Tipografia Ciurcu și Comp., 1903, p. 95, apud, Constantin Catrina, *Mitropolitul Andrei Șaguna despre practica și tradiția cântării de sorginte bizantină în Biserica Ortodoxă din Transilvania*, în *Acta Musicae Byzantinae*, Iași, vol. I, nr. 1, 1999, p. 70.

²⁰ *Ibidem*;

tin Trandafirescu, „amândoi din București psalți și cu glas și cu meșteșug bun”²¹.

Cu puțin înainte de moartea Mitropolitului, Gheorghe Pletosu consemna: „în biserica din cetate... Sibiu, Șaguna ședea în scaunul arhieresc și oricum cântam, acum unul, acum altul nu-i convenea. Atunci se dă jos din scaunul său, vine în strană și începe a cânta stihirile praznicului. Cântă una, cântă două... Șaguna ne-a dat o pildă vie de executare a cântărilor bisericești în spiritul bisericii ortodoxe, de o cântare recitativă și totuși nu grăbită, de o cântare pedantă acurată în ceea ce privește melodia, prozodia, accentul și interpretațiunea, pentru ca să nu se conturbe înțelesul”.²² Și încă o subliniere aparținând aceluiași martor ocular „Șaguna intră în biserică pe „Unule născut” și observând cum alergăm cântarea...face un semn diaconului să tacă...și apoi se adresează celor două strane: „Dar asta e cântare, zice? Așa cântați voi sub strașina rezidenței mele? Apoi oare cum veți face slujbele și veți cânta cântările când veți fi de capul vostru prin parohii?”²³.

La 6 decembrie 1859 într-un post-scriptum la Pastorală de Crăciun Mitropolitul Șaguna cerea preoților să se ocupe de culegerea cântecelor bisericești și a colindelor.²⁴

„Cu acest prelej provoc pre toți păr. protopopi, preoți, cărturari și dascăli: ca

I Unde vor ști vre-o familie română nobile (Nemes), să o poștească a le îngădui descrierea diplomei lor de nobilitate, și a mi-o trimite apoi.

II Să adune povești și cântece populare, și

III Colinde,

Scopul meu este, ca Diplomele familiilor române nobile fără osebite de religie să le adun și să le tipăresc într'o carte»

Tot spre acest sfârșit voi să fac o adunare de povești și cântece românești, ca într'o carte să le tipăresc.

Ear colindele, ce mi-se vor trimite, le voi împărtăși cu literatul nostru Domnul Marienescu, carele să ocupă cu tipărirea colindelor.

Preoțimea să ceară ajutoriu și deslușire mai departe de la inteligența română, carea este poftită din parte-mi a fi mână de ajutoriu, în aceasta năzuială a mea.”

²¹ Ibidem;

²² G. Pletosu, „Șaguna și cântarea bisericească” *Revista Teologica*, 1908, Sibiu, p. 409-414.

²³ Ibidem.

²⁴ Gheorghe Tulbure, *Mitropolitul Șaguna. Opera literară. Scrisori pastorale. Circulări școlare. Diverse*, Sibiu, Tipografia Arhidiecezană, 1938, p. 226-227.

Ca răspuns la această dorință a ierarhului, doi învățători de la școala din Rășinari, Petru Băcilă și Petru Sintion, trimiteau mitropolitului Șaguna un manuscris de 17 coli cuprinzând cântările Sfintei Liturghii, psalmii de seară și de dimineață; ceea ce e mai de lipsă pentru învățarea celor opt glasuri, precum stihirile și antifoanele cele dintâi ale fiecărui glas și troparele; troparele sărbătorilor cele mai însemnate și toate axioanele.²⁵ În cercetările amănunțite cu privire la acest document deosebit de valoros am constatat că el nu se mai găsește în Arhiva Arhiepiscopiei din Sibiu (A.A.S.). În Arhiva Arhiepiscopiei Sibiu (A.A.S.) se află doar memoriul amintirilor învățători. Pentru ineditul acestui act²⁶, îl prezentăm în continuare, păstrând ortografia vremii:

Esselenției Sale

Înaltu Prea-Sfințitului și Prea-Luminatului D. Domnu Andreiu Barone de Șaguna Archiepiscopu și Metropolitu Gr. Or. alu tuturor românilor din Ungaria și Transilvania, Consilieru intimu alu Maiest. Sale O. R. Apostol etc. etc. etc.
în Sibiu

Umilita rogare

a învețiatoriloru P. Băncilă si P. Simtionu de la scola norm. capitală gr. or. din Reșinari.

Așterne în alăturarea unu proiectu și manuscrisu de Manualu scolasticu de cântări atâtu bisericesci câtu și naționale pentru înalta aprobare și Archiepăstorească binecuvântare.

Cu două ocluse originale:

A. proiectu de 2 cole

B. manuscrisu de 17 cole.

Esselenția Voastră

Prea luminate și Prea sântite Domnule

Archiepiscopu și Metropolitu!

Subsemnații, ca învețiatori vechi și cântăreți, convinși fiindu din propria noastră experiență ca tinerimei nostre școlare i lipsește o cârtică practică de cântări, care în învețiammentul de cântări se corespundă cerințelor din instrucțiunea școlară, determinândune amu și întocmitu și lucratu o astfeliu de cârtică, a cărei proiectu și manuscrisu cu celu mai profundu respectu și fiescă supunere îndrăsnind a le așterne în alăturare Esselenții Vostre în întregimea lor.

²⁵ Ilie Frăcea, „La 140 de ani de la nașterea lui Dimitrie Cunțanu”, *Mitropolia Ardealului* 4-6, 1978, p. 275-285, nota 22.

²⁶ Arhiva Arhiepiscopiei Sibiu (A.A.S.) document 238 mapa 21.

La întocmirea acesteia amu avutu în vedere a nu lăsa nimicu afară din totu ce ar fi neapăratu de lipsă pentru unu învețiaceleu în școlă și în biserică: Cântările S. Liturgii, Psalmii de sera și de dimineață; cea ce e mai de lipsă pentru învețiarea celor 8 glasuri, precum: Stichirile și Antifonele cele d'ântăiu ale fiecăru glasu și troparele, serbătoriloru celoru mai însemnate și tote acsiunile. Tote aceste în unu modu sistematicu și corespundiatoriu scopului. Amu adăugatu mai de parte și câteva poesii ocazionale bisericești: Imnulu popolare și Archiepiscopescu, precum și cele mai alese poesii naționale și funebrele.

Intențiunea noastră, ce o amu avutu și de care amu fostu preocupați la întocmirea acestei cârticici au fostu pe de o parte a împlini lacuna ce se sînte de o așia carte, care se cuprindă nunumai cele mai alese, ci și chiar cele mai neapăratu trebuinișiose cântări aciediate după unu sistemu mai corespundiatoriu cerințieloru din instrucțiunea școlară, și care carte se potă fi pe viitoriu precătu folositore tinerimei nostre școlare, preatātu se servescă de îndreptariu chiar și învețiatoriloru pentru a pote instrua pe elevi în cele mai alese și neapăratu trebuinișiose cântări bisericesci, naționale și funebrele; era pe de altă parte ca tipărinduse să se potă vinde cu unu prețiu cătu se pote de moderatu, încātu prin eștiinătatea ei să nu lipsescă nici unui învețiatoriu și școlariu de la școlele nostre confesionale.

Mai de parte fiindu că în școlele nostre suntu introduse literele străbune, și tinerimea se instruedia preste totu cu aceste litere, amu cugetatu a fi mai cu scopu și în interesulu tinerimei, ca și acestă cârticică să se tipărescă cu astufeliu de litere.

De cumva lucrarea aceasta a noastră corespunde scopului și lipsei ce ni-amu propusu a îndeplini ne rogamu cu cea mai fiescă supunere să Ve îndurați a da înalta aprobare și Archiepăstoresca binecuvântare pentru a se tipări.

Ai Esselenției Vostre Cei mai devotați și plecați servi,

Petru Băncilă
Petru Simtionu

N-am putut stabili cu exactitate data la care a fost redactat acest memoriu. Despre Petru Băncilă știm că a fost cântăreț la biserica din Rășinari, iar între anii 1849/50 și 1854/55, învățător în aceeași localitate numit și

școlit²⁷ de însuși Șaguna (împreună cu Ioan Bobeș).²⁸ Petru Sîntion urmează Institutul Teologic-Pedagogic de la Sibiu între 1858-1859²⁹, aici este numit și preot,³⁰ iar apoi, apare în registrele școlii din Rășinari ca învățător între 1861-1879.³¹ Dacă cei doi se semnează ca „învățători în Rășinari,” înseamnă că au redactat memoriul după anul 1861. Un document de așa valoare ne-ar fi adus multe lămuriri cu privire la muzica practică de cântăreții de atunci.

Mitropolitul Andrei Șaguna a fost cel care a introdus muzica corală în cultul Bisericii Ortodoxe din Transilvania. Astfel, în 1854 Mitropolitul tipărește la Sibiu Liturghia pe patru voci cunoscută și sub numele de „Liturghia grecească”. Cel care face prima oară referire la această lucrare dar și de muzica corală din Transilvania a fost Dimitrie Cunțan : „...bunul părinte al studenților, Andrei pe cei buni și diligenți ne prevedea cu ajutoare și stipendii...S-a îngrijit de creșterea religioasă morală și prin aceea că a dispus ca în afară de orele pentru catehizare, o dată pe săptămână, să ne întrunim toți în capela vechiului seminar din strada Cisnădiei, unde maestru de muzică Zenker ne instrua în muzica vocală, după note; că a tradus și litografiat la anul 1854 de pe grecește liturghia lui Randhartinger din Viena , compoziție pentru cor mixt în patru voci – iar noi, fii săi, sub conducerea numitului muzicant și regretatului profesor de cântări Ioan Dragoș, cu bucurie și cu zel o am studiat și o am executat în biserică la toate ocaziunile mai solemne”³². În biblioteca Facultății de Teologie se găsește originalul grecesc după care s-a tipărit liturghia. Din pagina de titlu și prefață aflăm care este proveniența acestei liturghii. Prezentăm mai jos pagina de titlu în traducere din limba greacă:

„Imnele Sfintei și Dumnezeieștii Liturghii a lui Ioan Gură de Aur și Vasile cel Mare precum și a Marilor Sfinți luminați de Dumnezeu

*Cu melodiile muzicii Bisericii Ortodoxe Elene
Transpunere inedită în scriere europeană de către
Ioan H. N. Habiara*

²⁷ „Petru Băncilă, pentru I-a clasă, căci a săvârșit sub însumi a mea povățuire „Metodica învățătoarească”. Stan A. Ionescu, Monografia Școlii primare de stat „Octavian Goga” din Rășinari, jud. Sibiu, 1936, pag. 41.

²⁸ Ibidem, pag. 75.

²⁹ Dr. Eusebiu Roșca., op. cit. pag. 145.

³⁰ Stan A. Ionescu, Monografia... p. 75.

³¹ Ibidem.

³² Dimitrie Cunțan, „Mitropolitul Andrei ca păstor” Revista Teologică 2, 1908, p. 193, și Cântările bisericești... (prefața).

Întâiul protopsalt la școala comunității grecești din Viena, maestru de cor, și muzicolog și compozitor de muzică laică și transpuse în tetrafonii europene după sinodiile lui Kleidohordu de către

Randahartingger profesor de muzică la școala grecească, conducător de cor la capela Sfântului Ludovic din Viena

Partea I

în Viena, 1848

în Tipografia lui Antoniu Begcu"

În „Cuvântul înainte pentru iubitorii muzicii” se vorbește despre necesitatea muzicii liturgice pentru înălțarea sufletului precum și despre faptul că muzica a însoțit în toată vremea creștinismul. De asemenea se insistă asupra faptului că creștinismul a preluat cele mai celebre și nemuritoare melodii ale lui Ioan Damaschinul și dascălul lui Cosma. Insistă apoi, asupra recuperării canoanelor cântate, grecești și valahe (românești). În final sunt pomeniți membrii comunităților grecești care au contribuit la tipărirea cărții. Între aceștia erau și câțiva greci stabiliți în „Botoșanii Moldovii”.

Liturghia este armonizată la patru voci: sopran, tenor 1, tenor 2 și bas având și acompaniament de pian. Ea începe cu cântarea „Sfinte Dumnezeule” și nu cu antifonul I. Acest lucru îl putem constata și la compozitorii români de mai târziu (G. Dima, A. Bena, etc.). Liturghia este armonizată în sol major cu excepția „Heruvicului” și „Ca pe Împăratul” care sunt armonizate în re major.

Timotei Popovici a fost cel care a preluat această liturghie și a introdus-o în culegerile sale. Chiar dacă Timotei Popovici o numește „grecească” ea a intrat în patrimoniul spiritual al coriștilor dar și al credincioșilor sibieni. Astăzi, la 160 de ani de la publicarea ei la Viena, liturghia „grecească” ajustată de Timotei Popovici, face parte din repertoriul permanent al Corului Catedralei din Sibiu și este ascultată cu mare plăcere de credincioși.

În 1864 Dimitrie Cunțan primește misiunea de la Mitropolitul Andrei Șaguna de a întocmi o culegere a cântărilor bisericești din Transilvania. Astfel apare colecția *Cântările bisericești după melodiile celor opt glasuri ale Sfintei noastre Biserici Ortodoxe, publicată pentru prima dată la 28 iunie 1890*. Lucrarea a fost rodul unei munci de peste 25 de ani și poartă pecetea marelui ierarh, Șaguna, autorul moral al lucrării. Cunțan a folosit în mod magistral tradiția muzicală a Bisericii din Transilvania și experiența celor mai buni cântăreți de pe vremea sa. Nu avem cunoștințe să se fi folosit de vreo culegere a cântărilor. Autorul chiar subliniază că la venirea sa și ulterior

„nu am aflat nici o cântare scrisă pe note”.³³ Cei care au influențat în mod indirect lucrarea au fost cei doi profesori pe care i-a avut la Institut, Ioan Dragomir, Ioan Bobeș și cantorul Simion Florea din Daneș - Sighișoara. În mod expres este menționat Ioan Bobeș. „...Toate melodiile cântărilor Bisericii noastre am început a le scrie după notele muzicii moderne, așa, după cum le învățasem eu după auz, de la profesorul meu de cântări Părintele Ioan Bobeș, astăzi paroh în Boița, tractul protopresbiterial al Sibiului.”³⁴ Am arătat mai sus că Ioan Bobeș l-a avut profesor pe Anton Pann. Iată ce muzică a notat Dimitrie Cunțan!

Se poate pune o întrebare! De ce Mitropolitul Andrei Șaguna n-a apelat la un cunoscător al muzicii bisericești din Moldova sau Țara Românească? Erau în plină activitate Gheorghe Ucenescu, Episcopul Melchisedec Ștefănescu, Mitropolitul Basarabiei Silvestru Moraru Andrievici, Gavriil Musicescu, toți iubitori și cunoscători ai muzicii bisericești! De ce Șaguna a apelat la un preot din Sibiu care nu cunoștea la vremea aceea nici notele muzicale? Răspunsul e simplu: Mitropolitul Andrei Șaguna a dorit păstrarea tradiției muzicale multiseculare din Transilvania. Această cântare domoală și târăgănată, vecină parcă cu veșnicia, se cuvenea recuperată și păstrată pentru generațiile viitoare.

Abstract: The Andrei Șaguna Metropolitan and the Orthodox Church Music in Transylvania. After Metropolitan Andrei Șaguna was enthroned vicar, a new page in the music history of the Romanian Orthodox Church was written. The great hierarch's aim was to form well prepared teachers that would promote the musical tradition in Transylvania. Among the teachers that Andrei Șaguna promoted were Ioan Bobeș (who studied in Bucharest with Anton Pann) and Ioan Dragomir. It is important to mention the collection of liturgical songs written by the teachers Petru Băcilă and Petru Sântion from Rasinari. Their memory was published for the first time in this study. Unfortunately the collection of songs was lost. Metropolitan Andrei Șaguna was the one who introduced the choir music in the Romanian Orthodox Church in Transylvania. In 1854 he published the Liturgy for mixed choir known also as the Greek Liturgy. Many of the songs in this liturgy are still heard today. In 1864 Dimitrie Cunțan had the mission to gather a collection of the church songs in Transylvania. The

³³ A.A.S. actul 2677 dosar III-116-1889, fila 3.

³⁴ Idem, fila 4.

Mitropolitul Andrei Șaguna și muzica bisericească ortodoxă din Transilvania

collection was published for the first time on the 28th June 1890, under the name of Our Holy Orthodox Church songs written after the melodies of the eight chants. In this collection Dimitrie Cunțan blended the musical tradition of the Transylvanian church with the experience of the best church singers. Metropolitan Andrei Șaguna is known as one of the greatest protectors of the Orthodox Church music in Transylvania.

Mitropolitul Andrei Șaguna

Andrei Șaguna – întemeietor al diplomației bisericești în Transilvania

Maria CURTEAN

1. Scurtă introducere în *Diplomația bisericească*

Diplomația bisericească, sintagmă nouă, aparținând secolului XXI, exprimă o realitate ale cărei rădăcini se întind înspre epoca creștinismului primar, legitimându-se prin Tradiția creștină și făcând parte integrantă din ea.

Pentru a înțelege mai corect specificul diplomației bisericești, trebuie să avem în vedere structura și caracteristicile Bisericii și ale Tradiției creștine, diferite de ceea ce se înțelege în limbajul cotidian prin acești termeni.

Întemeiată de Iisus Hristos, manifestându-se în istorie în formă concretă, în Ziua Cincizecimii¹ (anul 1 al erei noastre), ca adunare a celor ce cred în El și sunt botezați în numele Sfintei Treimi, Biserica creștină este „extensiunea comunitară a lui Hristos pe pământ”². Nucleul inițial, *colegiul celor 12 Apostoli*³, o instituție unică în sine și irepetabilă în istorie, constituie

¹ „Cincizecimea constituie nu numai originea Bisericii, ci și modelul ei, deoarece erau prezenți în jurul Apostolilor, în adunare, și cei dintâi ucenici creștini. Duhul Sfânt a fost dăruit comunității apostolice primare (Fapte 4.31) (...). Existența istorică, continuitatea cu Apostolii și orice acțiune sacramentală a Bisericii, depind acum de invocarea Duhului Sfânt. Biserica își hrănește viața ei lăuntrică din continua actualizare a Cincizecimii, prin invocarea Duhului Sfânt”. Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Dicționar de Teologie Ortodoxă*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994, pp. 93-94.

² Pr. Prof. Isidor Todoran, Arhid. Prof. Dr. Ioan Zăgrean, *Teologia dogmatică, manual pentru seminariile teologice*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1991, p. 299.

³ „Grupul celor 12 Apostoli reprezintă, fără îndoială, cea mai importantă instituție creată de Iisus ca învățător, pentru transmiterea și aplicarea operei Sale. Constituit la începutul misiunii Sale în Galileea, acest grup a primit o harismă specială pentru funcția unică

fundamentul Bisericii. Din cele afirmate până acum trebuie subliniate două lucruri: 1. Biserica este o *instituție teandrică* (divino-umană), în care structura inițială – Hristos – *colegiul celor 12 Apostoli* – imagine a Bisericii, se reconstruiește în fiecare Biserică locală, în forma: *episcop – preoți – adunarea poporului*; 2. Biserica Universală este un *organism conciliar* de comunități locale, ele inele aflate în deplină unitate, prin *Botez, mărturisirea credinței apostolice și comuniunea sacramentală*.

Fiecare Biserică locală are conștiința catolicității⁴, adică a universalității, a întregului, opus separatismului individualist. Așadar cu toate că vorbim despre autonomie locală, comunitățile locale nu sunt independente, ci interdependente, aflându-se în comuniune sacramentală permanentă.

Din cele mai vechi timpuri și până în zilele noastre, Biserica locală este înțeleasă și ca expresie a unei regiuni, a unei țări, a unei culturi, a unui popor. Cu toate acestea, ea nu se reduce la principiul etnic sau cultural, căci acest lucru ar naște radicalisme care sunt cu totul străine Bisericii creștine, chiar dacă de multe ori în istoria ei, au apărut situații de criză, datorită unor minți înguste, dublate de orgolii și interese, uneori politice. Documentul final al reuniunii interortodoxe, pe tema *Evangelia și culturile* (Addis – Abeba, 1996), nu singular de altfel în istoria dialogului eclezial, reactualizează înțelesul termenului de *Biserică locală*, așa cum el era afirmat în epoca creștină de început, din nevoia unor răspunsuri la problemele contemporane, manifestate mai cu seamă în diaspora: „Aucune nation ou empire chrétien ne peut pleinement incarner le Royaume de Dieu, qui n'est finalement pas de ce monde. Dans la mesure où une nation vit et agit dans l'histoire humaine, elle est soumise aux mêmes tentations et péchés que toutes les autres réalités terrestres. Il ne serait donc pas approprié de qualifier toute une culture ou toute une nation de complètement chrétienne, de manière irréversible, et d'assimiler ainsi une nation à l'Église”⁵.

ce i s-a încredințat, în planul Bisericii (...). Apostolatul nu este o autoritate în sine, ci depinde de relația cu Hristos”. Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Dicționar...*, p. 36.

⁴ „Spre deosebire de teologia occidentală, care se limitează la accepția geografică a catolicității, în sensul de universalitate, Ortodoxia ar fi reținut sensul acesteia de plenitudine în comuniune cu Hristos (...). De aceea creșterea Bisericii constă în desăvârșirea plenitudinii sale lăuntrice, a sobornicității interne, nu în extinderea spațială, geografică și numerică”. Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Dicționar...*, p. 79.

⁵ Ion Bria, Philippe Chanson, Jacques Gadille, Marc Spindler, *Dictionnaire œcuménique de missiologie, Cent mots pour la mission*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 106.

După aceste câteva considerații privind structura și caracteristicile Bisericii creștine, se impun câteva precizări asupra Tradiției creștine, despre care am afirmat mai sus că este *criteriu de legitimare și mediu de manifestare și teaurizare a diplomației bisericești*.

Tradiția, înțeleasă ca întreaga operă a lui Iisus Hristos, transmisă de Apostoli Bisericii, dar și ca mod de emisie a Revelației divine, are două aspecte: unul fix, ca fundament al Bisericii – mesajul Apostolilor – și unul dinamic, care se naște din nevoia actualizării, printr-o aplicare și aprofundare creativă a acestui mesaj, într-o anumită comunitate socială și culturală dintr-un spațiu, la un moment dat; așadar într-un context istoric anume, ca mediu de manifestare a Bisericii creștine. Din acest unghi, putem spune că Biserica este receptivă la provocările fiecărui context istoric, Tradiția creștină fiind un organism dinamic, care răspunde societăților, rămânând mereu fidelă învățaturii Apostolilor.

Diplomația bisericească are așadar caracteristici aparte, tocmai datorită structurii și misiunii Bisericii creștine, în slujba căreia se află, ca și prin raportarea sa la Tradiție. Astfel, într-o încercare de definire a diplomației bisericești, putem afirma că ea este totalitatea metodelor, mijloacelor și formelor de relaționare intra și interecclesiale, interreligioase, dar și cu statul, sau cu actori sistemici internaționali (de exemplu Uniunea Europeană), având ca finalitate, pe de-o parte menținerea și realizarea *comuniunii depline, în vederea păstrării unității Bisericii*, așa cum este afirmată în Simbolul niceo-constantinopolitan: [Cred] „într-una sfântă, sobornicească și apostolească Biserică”. Pe de altă parte, într-o lume a conflictelor cu o structură diferită de cele tradiționale, dar și a interacțiunilor mondiale tot mai mult încurajate, din perspectiva procesului de globalizare, prin diplomația bisericească, Biserica participă la *realizarea unei comunități umane mai bune, în încercarea de găsire a unor răspunsuri la problemele contemporane*. Din unghiul relației Biserică – Stat, Biserică – factori suprastatali, cred că diplomația bisericească are rolul de *menținere a păcii și a cooperării în lume*.

Abordabilă atât din perspectiva teologiei, cât și a diplomației, diplomația bisericească rămâne instrument specific Bisericii creștine. Dacă diplomația în general este guvernată de principiile dreptului internațional public, diplomația bisericească se bazează pe principiile dreptului canonic⁶.

⁶ Voi enumera aceste principii așa cum se află ele în cartea Arhid. Prof. Dr. Ioan Floca, *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. I: *Principiul ecclesiológic-instituțional*, din care derivă toate celelalte, exprimă structura teandrică a Biseri-

Roadele diplomației bisericești țin de respectul reciproc al partenerilor, de curajul mărturisirii propriei identități, fără scop de prozelitism, ci din dorința de a aduce întreaga experiență și bogăție spirituală în agora contemporană a valorilor.

Între formele de diplomație bisericească, amintim adunările, congresele, consiliile, comitetele, sinoadele arhieresti ca și sinoadele mixte. Mijloacele de expresie a responsabilității în Biserică nu se opresc însă aici. Cele pomenite mai sus sunt forme colegiale, ce decurg din principiul sinodalității și ele pot deveni forme ale diplomației bisericești, atât datorită structurii, cât și a misiunii lor în Biserică și în lume. Exprimând punctul de vedere al Bisericilor locale, aceste forme colegiale, pot reprezenta și punctul de vedere al Bisericii universale pe măsura receptării lor.

În continuare aș vrea să mă opresc pe scurt la sinod, ca principala formă de diplomație bisericească, cel mai des uzitată de către Arhiepiscopul Andrei Șaguna.

*Sinodul*⁷, ca adunare a episcopilor unei Biserici locale (sinod local) sau Universale (sinod ecumenic), este atât expresia *funcției reprezentative a episcopului, cât și a structurii Bisericii* de „organism conciliar”. Episcopul, deținător al plenitudinii harului, reprezentant al lui Hristos și totodată al Bisericii locale pe care o unește în jurul său, are atât o misiune determinată local, cât și o răspundere colegială în chestiunile de interes general ale Bisericii.

cii. *Principiul organic*, fundamentat biblic pe textul I Corinteni (12. 12-13), arată funcționarea Bisericii asemenea unui organism, în care aportul fiecărui membru este important. Numit și principiul participării mirenilor în lucrarea și la conducerea Bisericii, acesta arată că în exercitarea puterii bisericești, în special în sectorul jurisdicțional, se face atât prin lucrarea stării preoțești, cât și prin lucrarea directă sau indirectă, a elementului mirean și a celui monahal. Conform *Principiului sinodal sau al sobornicității*, organele de conducere ale Bisericii sunt colegiale, nu individuale. „Potrivit acestui principiu, puterea bisericească se deține și se exercită, în forme determinate, pe principiul dragostei creștine, care îmbină autoritatea cu libertatea și pe principiul responsabilității generale a membrilor Bisericii”. *Principiul autonomiei externe* exprimă autonomia Bisericii, în ceea ce privește treburile religioase, față de orice altă organizație din afara ei, inclusiv în raport cu statul. Aș mai aminti *principiul loialității față de stat*, ceea ce înseamnă respectarea suveranității statului, precum și neamestecul Bisericii în treburile sale. Principiul autocefaliei afirmă poziția de independență deplină a unei Biserici locale în raporturile interortodoxe. Cf. Arhid. Prof. Dr. Ioan Floca, *Drept canonic ortodox, legislație și administrație bisericească*, vol. I, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1990, p. 194.

⁷ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *op. cit.*, pp. 351-354.

Reuniunea episcopilor în sinod ecumenic este prilej de reafirmare a structurii conciliare a Bisericii universale, precum și a unității în diversitate. Validitatea unui sinod se verifică prin raportarea la Biserică, atât înainte de ținerea sa, cât și după, căci Biserica observă dacă hotărârile noului sinod sunt în consens cu Tradiția apostolică, așa cum este ea păstrată de conștiința Bisericii și cum a fost exprimată în sinoadele ecumenice anterioare. Un sinod ecumenic nu a fost niciodată o repetare a sinoadelor anterioare, ci o dezvoltare a lor, exprimând o continuitate de credință.

Relațiile între Răsărit și Apus, poli ai aceleiași lumi creștine rupându-se la anul 1054, s-a impus o reconsiderare a sensului sinodului ecumenic, mutând accentul dinspre geografic pe ecclesial⁸.

În contemporaneitate, formele și mijloacele diplomației bisericești s-au diversificat, datorită realităților și provocărilor venite dinspre mai mulți factori: intensificarea dialogului ecumenic⁹, redeschiderea dialogului inter-religios, remarcându-se aici în special relația cu islamul, societatea cu o tendință tot mai accentuată spre globalizare, cultura, zone conflictuale sau cu conflicte înghețate, regiuni multietnice și de pluralism religios, etc. Acești factori determină și o extensie a rolului diplomației bisericești, care nu mai ține numai de spațiul creștin, ci pătrunde și în alte spații religioase, în scopul prevenirii unor conflicte, a menținerii păcii sau a pacificării unor zone de conflict.

Am făcut această introducere scurtă în diplomația bisericească pentru o mai bună înțelegere a actului întemeietor pe care ierarhul Andrei Șaguna îl face și pe acest plan, în Ardeal. Înainte însă de a trece la pre-

⁸ În trecut termenul *ecumenic* arăta faptul că la sinod era reprezentată Biserica din întreg Imperiul roman. Unii teologi ortodocși cred că termenul *ecumenic* ar trebui să-și recapete astăzi sensul ecclesiologic, potrivit căruia Biserica Ortodoxă poate să exprime credința adevărată într-un sinod fără să fie necesară participarea Bisericii Catolice. Cf. Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *op. cit.*, p. 354.

⁹ Un exemplu recent fiind cea de-a treia Adunare Ecumenică Europeană, care a avut loc la Sibiu, în perioada 4-9 septembrie 2008, despre care un jurnalist român afirma: „...mă bucur că cea de-a treia Adunare Ecumenică Europeană de la Sibiu, cu toate micile disfuncțiuni a fost un succes. Un succes diplomatico-bisericesc, pentru că nu-i de ici de colea – doar cazezi 2500 de personalități! – să calculezi totul la secundă. Iar acești 2500 de participanți vor povesti poate pe la casele lor că românii nu-s un popor la marginea civilizației, că știu ce înseamnă respectul și toleranța religioasă”. Florian Bichir, *Răfuieli în Duh*, Editura Agnos, 2008, p. 119.

zentarea propriu-zisă a demersurilor sale diplomatice și a comportamentului său, voi prezenta situația Bisericii Ortodoxe din Ardeal, în perioada anterioară venirii sale aici, ale cărei consecințe grave s-au resimțit în vremea episcopatului său.

2. Situația Bisericii Ortodoxe din Transilvania până la venirea Mitropolitului Andrei Șaguna

În Transilvania, confederație de națiuni politice, așa cum am arătat în studiul *Andrei Șaguna, reprezentant al românilor și diplomat pe plan politic*¹⁰, confesiunea devenise criteriu politic, social și indicator etnic, dreptul religios fiind introdus în „fortăreața” drepturilor de stare. Accederea la ranguri nobiliare și implicit la funcții juridice era condiționată de adoptarea confesiunilor celor trei națiuni, prin demisia românilor din Ortodoxie. Dacă la început trebuia îmbrățișată confesiunea catolică a Casei imperiale, după 1541, confesiunile Reformei¹¹ încep a se răspândi în Transilvania și sunt receptate destul de repede de către nobili. Nevoia legiferării celor trei confesiuni ale Reformei era de interes comun pentru *unio trium nationum*. Echilibrul politicii confesionale¹² consolida sistemul politic-constituțional, care tocmai se închegase. Confesiunea devenea implicit și o importantă armă diplomatică în negocierile cu habsburgii¹³.

¹⁰ Publicat în vol. *Mitropolitul Andrei Șaguna – Creator de epocă în istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania*, pp. 99-121, Editura Andreiană, Sibiu, 2008.

¹¹ Reforma, ca fenomen complex, dar în același timp și provocare, poate fi interpretat din multiple perspective, inclusiv din cea politică, socială sau economică. „În sfera politică, ea a fost martora înființării statelor naționale moderne, ultima încercare serioasă de a face din Sfântul Imperiu Roman o forță viabilă în politica europeană și a începutului războaielor religioase”. Timothy George, *Teologia reformatorilor*, Oradea, Editura Institutului Biblic „Emanuel”, 1998, p. 23.

¹² S-a ales inițial o poziție mai puțin tranșantă, iar Dieta din 1552, a luat hotărârea ca „nimeni să nu fie stânjenit în practicare propriei religii. Dietele din 1557 și 1558 au confirmat această decizie și au stabilit prin lege libertatea de credință”. Această libertate avea în vedere confesiunile catolică și lutherană. În 1564 „ca rezultat al disputelor din sânul protestantismului”, s-a legiferat calvinismul, iar în 1568 și 1571 confesiunea unitariană, simpatizată de principele Ioan Sigismund. Gúdor Botond, „Spiritualitatea maghiară sub impactul Reformei”, în *Relații interconfesionale româno-maghiare în Transilvania*, (lucrare colectivă), Alba Iulia, 2000, pp. 33-34, nota 117 (apud Conf. Dr. Paul Brusanowski, „Considerații cu privire la relația dintre Biserica Ortodoxă Română și autoritățile de Stat din Principatul autonom al Transilvaniei (1541-1690)”, în *Revista Teologică*, XXVI (88), nr. 2, aprilie-iunie 2006).

¹³ Harold Roth, *Mică istorie a Transilvaniei*, Editura Pro Europa, Târgu-Mureș, 2006, p. 66.

S-a creat un sistem confesional caracteristic Ardealului medieval, care prevedea respectarea reciprocă a celor trei confesiuni ale Reformei, alături de cea a catolicismului¹⁴. Pentru mulți astăzi, imaginea Transilvaniei este idealizată și la acest capitol¹⁵, când se pune problema „toleranței religioase”¹⁶.

O hartă pertinentă a confesionalizării Principatului în relație cu componenta etnică, ne-o oferă Harold Roth: „Confesiunile erau răspândite indiferent de apartenența la o stare sau alta. Numai în cazul sașilor toți membrii stării erau lutherani, dar nu toți lutheranii erau membrii acestei stări, întrucât o parte dintre germanii lutherani trăiau pe pământurile nobiliare; în plus, existau comunități maghiare lutherane izolate. Reformații erau, în marea lor majoritate, vorbitori de limbă maghiară, ei aparțineau ori stării nobiliare, ori celei secuiești, sau trăiau pe teritoriile acestora sau în orașe. Asemănător se înfățișa și cazul unitarianismului. Ortodocșii, lipsiți de privilegii, au fost aproape exclusiv români sau negustori veniți din sud-est”¹⁷.

Confesiunea Ortodoxă se afla pe lista celor tolerate, mai degrabă într-un statut ce o situa „între toleranță și intoleranță”¹⁸. În Partea I, Titlul 1, Art. 3, din Constituțiile Approbate sunt cuprinse prevederile generale cu privire la sistemul religios din Transilvania. Iată care era statutul ortodox:

¹⁴ Dr. Conf. Paul Brusanowski, „Considerații cu privire la relația...”, p. 1.

¹⁵ O astfel de imagine apare de exemplu la Harol Roth: „Cu introducerea unui grad atât de mare de libertate religioasă în tânărul stat, s-a reușit un model care nu a cunoscut vreun precedent în Europa și care le va oferi un refugiu, în timpul deceniilor și chiar secolelor care au urmat, exilaților pe motive religioase, ba chiar și sectelor, indiferent de originea lor” (*op. cit.*, p. 66).

¹⁶ Armonia fiind bazată pe interes de stat și de stare, nu se poate vorbi de toleranță religioasă, în sensul pe care termenul *toleranță* l-a primit în zilele noastre. Cooperarea între diferitele confesiuni s-a făcut așadar în strânsă legătură cu puterea politică și a variat în funcție de aceasta. Astfel, în anumite cazuri, confesiunea a devenit în Transilvania și o cale de diplomație. Pentru o privire amplă asupra acestor relații a se vedea Conf. Dr. Paul Brusanowski, art. „Considerații cu privire la relația...” și Harold Roth, *op. cit.*, p. 66. De exemplu, confesiunea catolică a fost profund marginalizată, întrucât 90% dintre nobili erau adepții unei confesiuni protestante. În 1556, Dieta de la Cluj dizolvă Organizația Bisericii Catolice, bunurile acesteia sunt secularizate, iar palatul episcopal devine reședință princiară. Abia după venirea lui Ștefan Bathory, cel mai bogat magnat din Ungaria de Răsărit, a încetat răspândirea Reformei.

¹⁷ Harold Roth, *op. cit.*, p. 75.

¹⁸ Ludwig Binder, „Und Formen der Toleranz in Siebenbürgen bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts” (*Siebenbürgisches Archiv*, Band 11), 1976, (apud Conf. Dr. Paul Brusanowski, „Considerații cu privire la relația...”, p. 5).

„Între aceștia (adeșpii înnoirilor) nu se înțeleg aparținătorii de secte valahă sau grecească, care pentru un timp sunt tolerați, până îi va conveni principelui și locuitorilor țării (*usque ad beneplacitum principum et Rencolarum*)”¹⁹. În timpul revoluției pașoptiste, Dieta ardeleană a acordat statutul de confesiune receptă Bisericii Ortodoxe din Ardeal (AL 9/1848)²⁰.

Un capitol interesant în istoria confesiunii Ortodoxe a românilor până la venirea Mitropolitului Șaguna este constituit de raporturile acesteia cu puterea politică a Transilvaniei, reprezentată de principii calvini. O prezentare minuțioasă a acestei relații pentru perioada 1541-1690 este făcută de către Conf. Dr. Paul Brusanowski, în articolul „Considerații cu privire la relația dintre Biserica Ortodoxă Română și autoritățile de stat din Principatul autonom al Transilvaniei (1541-1690)”²¹. Folosind această sursă, remarcăm două tendințe majore: 1. prozelitismul calvin și 2. încercări de întărire a Ortodoxiei, în scopuri politice sau din pricina rivalităților confesionale, fără ca aceasta să fie scoasă din tiparele toleranței.

Sub principiul *divide et impera*, s-a dorit crearea a două Biserici românești, cu ierarhii paralele: calvină și ortodoxă. Această tendință, cu unele momente de relaxare, s-a manifestat în vremea reginei Izabella și a principelui Ioan Sigismund²², între anii 1566-1577, apoi în timpul principilor calvini (secolul al XVII-lea)²³. Sub fardul reușit al preocupărilor pentru integrarea

¹⁹ Conf. Dr. Paul Brusanowski, „Considerații cu privire la relația...”, p. 5.

²⁰ Acad. Dan Berindei, (coord.), *Istoria României moderne*, vol. VII, t I, p. 291.

²¹ Publicat în RT XXVI (2006), nr. 2.

²² Au fost luate măsuri intolerante. Refuzul ascultării de episcopul numit pentru românii care adoptaseră calvinismul, aducea după sine pedeapsa pentru infidelitate (*poena infidelitatis*): confiscarea bunurilor. Cf.. Conf. Dr Paul Brusanowski, „Considerații cu privire la relația...”, p. 5.

²³ În timpul principilor calvini din sec. XVII, situația Bisericii Ortodoxe stătea în felul următor: o epocă de relaxare, în timpul principelui Gabriel Bethlen (1613-1629), care avea o concepție universalistă, conform căreia, urma a se constitui Regatul protestant al Daciei. Biserica Ortodoxă a fost considerată un posibil aliat în lupta protestantismului cu catolicismul promovat de Habsburgi. Moartea sa a însemnat sfârșitul acestei concepții politice și implicit a poziției privilegiate a Bisericii Ortodoxe. În timpul domniei familiei Rákóczy absolutismul princiar a atins punctul culminant în Transilvania. Religiile recepte erau susținute, căci preceptele calvine au stat la baza realizării acestui absolutism. Politica lor religioasă a fost una de forță, cei doi principii amestecându-se atât în viața internă a Bisericii Reformate, cât și în viața Bisericii Ortodoxe hotărând indeaproape modul său de organizare. În timpul domniei lui Mihail Apafi I, controlul asupra Bisericii românești a fost

românilor în viața politică a statului, se dorea „unirea administrativă cu Biserica Reformată”²⁴.

Momente benefice pentru Ortodoxie au fost cele din vremea lui Ștefan Báthory, când s-au ameliorat condițiile de tratament, întărindu-se astfel Ortodoxia în Ardeal, în detrimentul Reformei și implicit al Stărilor, după intențiile principelui²⁵. Ierarhia Bisericii a fost reconstituită, fapt cu implicații pozitive în formarea conștiinței de sine a comunității ortodoxe din Ardeal. Biserica Ortodoxă a fost folosită și drept canal diplomatic între Principatul Transilvaniei și Poartă²⁶.

Unirea unei părți a clerului cu Biserica Romei, la finele secolului al XVII-lea, prin păstrarea ritului ortodox este un eveniment care subliniază încă o dată rolul politic al confesiunii, dar și puțină receptivitate a românilor la confesiunile Reformei și dorința de a rămâne în credința în care s-au născut. Această „unire” a fost prea puțin înțeleasă de poporul de rând, care analfabet fiind, aproape în totalitate, cu siguranță n-a intrat în chestiuni de finețe dogmatică. De ce au acceptat-o o parte dintre români – fiindcă li s-a impus (de către clerici) sau că li s-a promis oamenilor o ameliorare a vieții – rămâne un subiect controversat. Cert este că acest nucleu unit va supraviețui, în ciuda unor „zguduieli”, iar în timpul absolutismului confesional, îi sunt oferite condiții prielnice pentru a-și întări poziția, dar și pentru fidelizarea românilor în raport cu Casa de Habsburg. În acest sens, îngrădirea privilegiilor nobilimii, odată cu noul sistem de reforme, în condițiile centralizării, nu a trecut neobservat de ei. Înființarea regimentelor grănicerești le-a oferit șansa de a se impune în societate, prin îndeplinirea obligații-

întărit, cu scopul de a apropia ordinea de organizare internă a acestora de cea a Bisericii Reformate. Cf. Conf. Dr. Paul Brusanowski, *art. cit.*, pp. 7-14.

²⁴ Sigismund Rákóczy a fost cel dintâi principe care a acordat drepturi de care se bucurau pastorii calvini, acelor clericilor români care se converteau la calvinism (1608). Conf. Dr. Paul Brusanowski, „Considerații cu privire la relația...”, p. 7.

²⁵ Conf. Dr. Paul Brusanowski, „Considerații cu privire la relația...”, p. 7.

²⁶ „În anul 1572 (Ștefan Báthory) l-a trimis pe călugărul Eftimie la Ipek pentru a fi hirotonit episcop al românilor ortodocși din Transilvania, Partium, Maramureș, Bihor. Interesant este faptul că hirotonia a avut loc la Ipek și nu la Constantinopol. La Ipek, în Kosovo, exista o Patriarhie sârbă, înființată în 1557 de marele vizir Mehmet Sököllü. Patriarh era tocmai fratele marelui vizir, Macarie. Drept urmare, trimiterea de către principe a lui Eftimie la Ipek a avut și considerente politice...” Conf. Dr. Paul Brusanowski, „Considerații cu privire la relația...”, p. 6.

lor militare „strict reglementate”²⁷. Condiția era cea a apartenenței la confesiunea greco-catolică, „ceea ce însemna încadrarea în Biserica Catolică”, explică Harold Roth. Lucrurile nu stau însă tocmai așa, pentru că cei mai „învățați” dintre români aveau conștiința că a fi în Biserica Unită este diferit de a fi în Biserica Catolică. Adesea catolicii erau mai respectați în raport cu uniții în comunitatea românească, unde acest mixaj părea un soi de „Struțocămilă”, pe care nici „prostimea” nu o agrea deloc. Cu toate acestea cei care și-au dorit o viață mai bună și mai demnă în raport cu societatea stratificată, au ales înregimentarea, unde „urmas să fie înarmați și de asemenea, obțineau o poziție juridică mai bună în raport cu șerbia de odinioară, fiind de acum înainte sub jurisdicție militară și putând cumpăra pământ care, apoi, putea fi lăsat moștenire”²⁸. Un alt beneficiu extrem de important pe care l-au avut din crearea școlilor elementare și medii în zonele grănicești, a fost formarea generației de intelectuali români: „o parte substanțială a intelectualității urbane românești a secolului al XIX-lea, aflată în formare, provenea din regiunile granițelor militare ale Transilvaniei”²⁹.

Confesiunea drept criteriu social s-a vădit în atitudinea față de iobagi, nobilii făcând într-adevăr diferențieri confesionale, care implicit erau și etnice, întrucât românii erau majoritar ortodocși: „...supușii ortodocși se găseau mai degrabă confrunțați cu abuzuri din partea seniorilor reformați decât supușii de aceeași confesiune cu aceștia, de exemplu, în ceea ce privește tutela nobiliară față de biserica supușilor sau când ortodocșii trebuiau să efectueze robota în zilele marilor sărbători religioase”³⁰.

Biserica Ortodoxă, considerată desființată în mod oficial la anul unirii unei părți din cler cu Roma (1700), a rămas, timp de 6 decenii, lipsită de conducere, cu toate că reacții au existat. „Prin o îndoită ficțiune, istorică și de drept public, ea (Biserica Ortodoxă), era considerată ca neexistentă, cu toate că credincioșii ei, începând de la energicul Nagyszegi, până la înduioșătoarea petiție maiestatică a sătenilor din scaunul Sibiului și până la interesanta mișcare, ce se desfășura în proporții romantice, a popilor Ion din Aciliu și Sofronie din Cioara, au dat în deosebite rânduri, în mod destul de zgomotos, dovadă că ei altă biserică nu vor să recunoască decât a lor, decât a părinților, nici altei legi nu se vor închina vreodată decât celei strămo-

²⁷ Harold Roth, *op. cit.*, p. 87.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*, p. 75.

șești”³¹. La 1761, din „rațiuni de stat”, Consiliul ministerial din Viena a trimis un administrator episcopesc sârb, Dionisie Novacovici (1761-1767), căruia i-au urmat apoi alți doi „români sârbizați”, cum îi numește Ioan Lupaș: Ioan Gheorghevici, episcopul Vârșețului și Sofronie Chirilovici (1771-1773), episcopul Timișoarei.

La anul 1783, așadar în vremea împăratului Iosif al II-lea, episcopia ardelenă este restaurată, cu sediul la Sibiu și subordonată mitropoliei sârbe de la Carloviț. Lui Ghedeon Nichitici îi urmează Gherasim Adamovici (1789-1796), care „și-a câștigat merite și pe terenul politicii naționale prin atitudinea lui frumoasă și stăruitoare de la începutul celui din urmă deceniu al veacului XVIII-lea, când împreună cu episcopul unit Bob, susține în mod demn lupta pentru a dobândi drepturi politice pe sama națiunii române”³². Ca efect al eforturilor conjugate ale românilor ortodocși și greco-catolici, care au prins expresie în *Supplex Libellus Valachorum*, dieta de la Cluj acordă românilor neuniți dreptul exercitării confesiunii, fără a scoate Biserica din postura de tolerată (art. 60)³³.

Urmează iarăși o sincopă la conducerea Bisericii Ortodoxe ardeleni, timp de 14 ani, datorită imposibilității salarizării episcopului, care era plătit din impozitele speciale ale credincioșilor, nu din bugetul de stat³⁴. Cu toate acestea s-au înaintat petiții pentru soluționarea vacanței scaunului episcopesc, abia în 1810, scaunul este ocupat de un român de data aceasta, nu cel mai vrednic – Gheorghe Lazăr – cum observă istoricul I. Lupaș, ci Vasile Moga, a cărui putere se pare că a fost cam „subțirică”, întrucât nu reușește să iasă din constrângerea celor 19 puncte, „de intoleranță medievală” (cf. Ioan Lupaș). Acestea se prevedeau ca episcopul să fie numit „din grație”, iar dacă „va abuza de puterea sa episcopască, va fi îndată înlăturat, fără a mai avea succesori”. Se sublinia apoi faptul că clerul ortodox era numai tolerat, prozelitismul catolic era încurajat, fără ca episcopului să i se dea dreptul și posibilitatea de a reacționa: „episcopul neunit să nu se opună propagării religiunii catolice”. De asemenea statutul de tolerat al clerului însemna și privarea de drepturi și „imunități”, de care frații ortodocși sârbi se bucurau: „Se știe că privilegiile națiunii sârbești, care s-au conces numai

³¹ Ioan Lupaș, *op. cit.*, p. 42.

³² *Ibidem*, p. 43.

³³ *Ibidem*, p. 44.

³⁴ Conf. Dr. Paul Brusanowski, „Mitropolitul Andrei...”, în *Îndrumătorul bisericesc*, anul 156/2008, p. 147.

pentru Ungaria și părțile ei anexe, niciodată nu au fost extinse și nu se pot extinde și în Transilvania. Prin urmare clerul neunit niciodată nu s-a bucurat, nici în prezent nu are să se bucure de imunitatea clerului națiunii sârbești, ci are să rămână în starea de până acum...

Preoții neuniți au să fie întreținuți numai de poporul neunit, însă din specială grație vor fi scutiți de darea capului. Dar dacă ici și colo ar da cineva în viitor și preoților neuniți porțiuni canonice, acestea nu vor fi scutite de contribuțiune..."³⁵

Efectele profund negative pentru Ortodoxia din Ardeal, se vădese și din recensămintele care s-au făcut. Astfel dacă în 1761, uniții reprezentau 16-17% din populația românească, fiind înregistrate 25.223 de familii unite păstorite de 2250 preoți, și 128.653 de familii ortodoxe, având în frunte 1365 de preoți, în anul 1851 numărul uniților era mai mare, ei reprezentând 50.4 % din populația românească, înregistrându-se 648.410. Numărul ortodocșilor era 638.017³⁶.

De la moartea episcopului Vasile Moga, până în anul 1846, la venirea în calitate de vicar a lui Andrei Șaguna, scaunul episcopesc a rămas vacant. În acest timp se pare că preoșimea nu a făcut vreo încercare în vederea alegerii unui nou episcop, după cum arată *Gazeta de Transilvania*. Efortul petiționar (mai 1848) vine din partea laicilor, dar nu se bucură de susținerea clerului. Lucrurile reflectă starea dramatică din Biserica Ortodoxă a Ardealului, care poate fi radiografiată și prin intermediul pastoralelor pe care Arhiepiscopul Șaguna le dă imediat după sosirea în Ardeal.

Nerecunoașterea românilor ca națiune, dublată de statutul de tolerați pe plan confesional, lipsiți adesea de conducere, a avut consecințe deosebit de grave pe termen lung, în toate compartimentele vieții și la toate nivelurile societății românești din Transilvania.

3. Andrei Șaguna – întemeietor al diplomației bisericești în Transilvania

Acțiunile șaguniene de diplomație bisericească decurg din obiectivul principal al misiunii asumate în ziua hirotonirii sale întru episcop al Ardealului, la Carloviț, 18/30 aprilie 1848: „pre românii transilvăneni din adâncul lor somn să-i deștept și cu voie cătră tot ce e adevărat, plăcut și bun să-i

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*, p. 148.

trag!³⁷ Împlinirea acestui deziderat va deveni firul roșu al acțiunilor Ierarhului pe pământ transilvan, nu doar dintr-o dorință de împlinire a românilor, care dacă nu era imediat realizabilă pe plan politic, putea fi transferată măcar pe plan bisericesc, sau cultural. Dimpotrivă, Andrei Șaguna acționează în virtutea calității, demnității și conștiinței pe care i-o conferă deținerea episcopatului unei Biserici locale, înțeles nu atât ca funcție publică, cum adesea a fost redusă interpretarea activității sale, ci ca purtător al plenitudinii harului, semn vizibil al existenței Bisericii lui Hristos într-un spațiu concret, în acest caz, Ardealul. Misiunea, corect înțeleasă și deplin asumată de către Andrei Șaguna, îi legitimează comportamentul pe plan bisericesc, care nu se îndepărtează sub nicio formă de spiritul Tradiției vii a Bisericii, în încercarea de a răspunde realităților contextului istoric: „se cere de la mine, ca prin ocârmuirea mea să se pună în lucrare reînvierea diecesei noastre transilvane și ca reînvierea aceasta să corespundă trebuinței Bisericii, mântuirea poporului și spiritului timpului. (s. M. C.)”³⁸.

Parte integrantă a Tradiției, activitatea diplomatică bisericească a episcopului Șaguna, se fundamentează pe principiile dreptului canonic. El însuși a avut un interes deosebit în domeniul legislației bisericești, din dorința de a-și legitima acțiunile, dar și din dorința de reaşezare în normalitate sau „rânduială” a unei Biserici ținute sub obroc. Îmbinarea praxisului cu teoria, născută și ea la rândul său din chestiuni concrete, i-au conferit Ierarhului realism și credibilitate, atât de necesare întrupării obiectivelor.

Lucrările sale teoretice³⁹ vădesc aportul la crearea cadrului legal pentru viața Bisericii Ortodoxe din Ardeal, fapt cu implicații inclusiv asupra dezvoltării viitoare a diplomației bisericești.

³⁷ Conf. Dr. Paul Brusanowski, „Mitropolitul Andrei...”, *Îndrumătorul bisericesc*, anul 156/2008, p. 149.

³⁸ Nicolae Popea, *op. cit.*, pp. 37-38.

³⁹ Între acestea, șase au un conținut exclusiv canonic: 1. *Cunoștințe folositoare despre trebile căsătoriilor* – „prima carte de drept matrimonial ortodox în limba română și prima carte de dreptul familiei la români”; 2. *Elementele dreptului canonic al Bisericii drept credincioase răsăritene spre întrebuițarea preoșimei, a clerului tânăr și a creștinilor* (1854) – „prim manual sistemic de drept canonic din literatura teologică românească”; 3. *Anchorismos sau Deslușire comparativă asupra broșurii „Dorințele drept credinciosului cler din Bucovina”* (1861); 4. *Compendiu de drept canonic al unei sântei sobornicesci și apostolesci Biserici*, tradusă în germană, rusă, sârbă și greacă (1868); 5. *Enchiridion, adică carte manuală de canoane ale unei sântei și apostolesci Biserici cu comentare* (1871), prima colecție de canoane la români; 6. *Manual de studiu pastoral compus și edat de Andrei Baron de Șaguna* (1872), Pr. Conf. Univ.

Corolar al coroborării teoriei cu acțiunea, dar și rezultat al unei rodnice activități diplomatice pe plan bisericesc, *Statutul Organic al Bisericii greco-orientale române din Ungaria și Transilvania* reprezintă deplina împlinire constituțională a Bisericii Ortodoxe din Ardeal. Congresul național bisericesc îl votează în 1868, iar Împăratul îl sancționează în 1869. „Magna charta a constituției noastre bisericești” (cf. Ioan Lupaș), Statutul este expresia conștiinței că Biserica locală deține toate atributele Bisericii universale, devenind în istorie „loc de manifestare a Împărăției lui Dumnezeu”, în mod plenar. De aceea structura acestei Biserici locale este aceeași cu structura Bisericii universale: organism conciliar, prevede Statutul. Astfel, părțile constitutive ale organismului bisericesc – parohia, protopopiatul, episcopia și mitropolia trebuie – „toate laolaltă să fie libere de a lucra și conlucra în armonie pentru susținerea, cultivarea și prosperarea lor reciprocă”. Funcționarea acestora se bazează deci pe *unitate* și *armonie*.

Statutul reflectă foarte bine principiul subsidiarității, dând naștere unei autonomii locale, care nu înseamnă separatism, ci dimpotrivă conștiința responsabilității într-un corp unic și unitar – Biserica: „Fiecare parte constitutivă a mitropoliei are drept a reglementa, administra și conduce, independent de altă parte constitutivă egală cu ea, afacerile sale bisericești, școlare și fundamentale, și fiecare parte constitutivă mai mică își continuă acțiunile sale bisericești, școlare și fundamentale, în afacerile părții constitutive mai mari, până la mitropolie, prin reprezentanții săi”⁴⁰. Voi reda o apreciere asupra Statutului, făcută mai târziu în presa românească, despre noutatea și ineditul acestei organizări, nu pentru Ortodoxie, ci pentru Ardeal și România: „Marele mitropolit Șaguna, prin *Statutul Organic al Bisericii ortodoxe române din Ungaria și Transilvania* a reușit să dea societății românești întregi o organizație atât de largă și adânc democratică, încât nu i-am putea găsi o analogie decât doar în organizația unei parohii engleze, sau a unui *township* american”⁴¹. De altfel, Șaguna nu face decât să reia

Dr. Irimie Marga, articolul „Mitropolitul Andrei Șaguna, om providențial în istoria dreptului Bisericii și a națiunii”, *Îndrumătorul bisericesc*, anul 156/2008, pp. 139-145.

⁴⁰ *Statutul Organic, Dispoziții generale*, Ediție prelucrată lingvistic după „a patra edițiune oficială autentică, procurată în urma concluzului congresual din 1878, nr. 247, Sibiu, 1910 (apud Paul Brusanowski, *Reforma constituțională din Biserica Ortodoxă a Transilvaniei între 1850-1925*, Cluj, Presa Universitară Clujeană, 2007, p. 15).

⁴¹ *Viața Românească*, nr. 2 din 1909 (apud Ioan Lupaș, p. 356). De altfel, discuția pe care a stârnit-o *Statutul Organic* elaborat de Șaguna în colaborare cu sinodul, nu se oprește

în normalitate organizarea Bisericii Ortodoxe din Ardeal și acest lucru îl va sublinia cu toate ocaziile, argumentând și exemplificând aceasta, prin canoanele Bisericii Universale. Opera sa își are rădăcinile în Ortodoxie și este originală prin raportarea la acel *spirit al timpului* astfel, ea devenind parte integrantă a Tradiției.

Principiul organic, care dă și numele Statutului, îl arată a fi expresia fidelă a conștiinței structurii Bisericii vii, în care fiecare credincios devine unic și irepetabil în planul de mântuire al lui Dumnezeu, adunarea lor constituind Biserica. Dacă în ceea ce-i privește pe clerici, vorbim despre o preoție sacramentală, în ceea ce-i privește pe laici vorbim de o preoție universală⁴², în virtutea căreia ei au o misiune în această lume. De aceea, acest organism trebuie reprezentat la toate nivelurile de decizie în Biserică⁴³. Relația care se stabilește între cler și laici este așadar una organică.

la epoca respectivă. Ea a continuat, aducând mereu aprecieri sau critici din partea teologilor atât ortodocși, cât și protestanți sau catolici. Controversele se nasc atunci când se pune problema izvoarelor și a influențelor acestei constituții bisericești moderne. Studii recente, ample, riguros documentate și argumentate asupra Statutului, oferă Conf. Dr. Paul Brusanowski, analizându-l din punct de vedere al surselor, al influențelor, al principiilor, precum și al efectelor aplicării sale în viața Bisericii în cartea *Reforma constituțională din Biserica Ortodoxă a Transilvaniei între 1850-1925*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2007, 294 p. și apoi în articolele: „Considerații cu privire la izvoarele Statutului Organic șagunian”, 33 p., „Subsidiaritate și autonomie bisericească. Aspecte juridice și materiale – Cazul Mitropoliei Ortodoxe din Ungaria înainte de 1918”, 39 p., „Mitropolitul Andrei baron de Șaguna. Importanța sa în istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania”, în *Îndrumătorul bisericesc*, anul 156/ 2008, „Biserica și constituționalismul”, tipărit în *Transilvania*, nr. 1, Sibiu, 2006, pp. 3-25, „Polemica dintre episcopii Hacman și Șaguna cu privire la organizarea canonică a Bisericii Ortodoxe din Imperiul austriac”, în *Revista Teologică*, XVI (88), octombrie-decembrie 2006, nr. 4, pp. 91-129; „Actualitatea Statutului Organic din Ardeal”, *INTER. Revista română de studii teologice și religioase*, Cluj-Napoca, an. I, 2007, nr. 1-2, pp. 260-272.

⁴² Preoția universală este starea de consacrare sacerdotală a tuturor creștinilor, primită prin Tainele Botezului și Mirungerii. Este vorba de preoția generală care aparține tuturor celor botezați, care au responsabilități și harisme personale, cu caracter ecclesial general, Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *op. cit.*, p. 313. A se vedea și cartea Pr. Prof. Spiridon Căndea, *Apostolatul laic*, Seria Teologică, Sibiu, 1944, 147 p.

⁴³ Andrei Șaguna a susținut permanent implicarea laicilor, ca parte integrantă a Bisericii. Spre exemplu, Sinodul episcopesc de la Sibiu (16/28 august 1865) a considerat că sistemul alegerii episcopilor sufragani din Mitropolia de Carloviț era necanonic, deoarece laicii nu aveau niciun rol. S-a propus atunci ca mitropolitul român să fie ales de un colegiu electoral alcătuit din cei 2 episcopi sufragani și din 90 de reprezentanți ai Mitropoliei (câte

Articolul de presă citat mai sus, remarcă responsabilizarea la care este chemat inclusiv preotul prin acest Statut, ferit fiind a cădea în rutină și în dizgrația credincioșilor: „Mulțumită acestei organizațiuni, un membru al clerului din Ardeal, de la preot de sat până la mitropolit, nu poate degenera, fără sancțiune, într-un fel de funcționar ecleziastic, care nu apare în fața credincioșilor decât ca un costisitor, dar disprețuit manipulant al formelor rituale, ci își păstrează carcterul de adevărat «păstor», de conducător al poporului, cu toată autoritatea unui ales al său...”⁴⁴

Viziunea profund democratică se vedește și în faptul că Statutul organizează viața Mitropoliei conform principiului separării puterilor, astfel, fiecare parte constitutivă are organe administrative (comitet, epitropie, consistor) și legislative (sinoadele).

Bază a organizării Bisericii Ortodoxe din Ardeal, fundamentat pe canoanele Bisericii universale, acest Statut va determina modul de înțelegere a relațiilor cu celelalte biserici ortodoxe, sau de altă confesiune și cu statul, devenind punct de plecare inclusiv pentru diplomația bisericească de mai târziu.

Pentru înfăptuirea celor exprimate în ziua hirotoniei, episcopul Andrei Șaguna creează o strategie, care, din punctul de vedere al Conf. Dr. Paul Brusanowski, vizează următoarele direcții: „obținerea autonomiei școlare și crearea unei rețele de școli confesionale; dezvoltarea învățământului pedagogic și teologic; obținerea autonomiei confesionale, în special sub aspect financiar, anume a dreptului de a prelua de la guvern administrarea fondurilor bisericești și de a crea fonduri noi; dobândirea autonomiei bisericești și în ceea ce privește dreptul de a legifera propriul statut și de a crea organe de conducere bisericești care să lucreze independent de autoritățile guvernamentale; obținerea egalității cu celelalte confesiuni, astfel ca și Biserica Ortodoxă din Transilvania să dobândească sprijin material de la bugetul de stat; înființarea unei mitropolii proprii, pentru ro-

30 din fiecare episcopie, în proporție de 1/3 clerici și 2/3 laici). Acești reprezentanți trebuiau aleși de preoți și laici, în circumscripții electorale. Episcopii sufragani urmau să fie aleși de Adunările eparhiale (60 de membri: 20 clerici & 40 laici). I. Pușcariu, *Metropolia românilor* (apud Conf. Paul Brusanowski, „Considerații cu privire...”, p. 123). A se vedea de exemplu, cartea lui Liviu Stan, *Mirenii în Biserică. Importanța elementului mirean în Biserică și participarea lui la exercitarea puterii bisericești*, Sibiu, 1939, XII + 816 p.

⁴⁴ *Viața Românească*, nr. 2 din 1909 (apud Ioan Lupăș, *op. cit.*, p. 356).

mânii din monarhia austriacă⁴⁵. Eforturile sale diplomatice sunt făcute în scopul realizării acestor obiective.

Aspecte ale diplomației bisericești șaguniene se vădese în raporturile episcopului, atât cu propria comunitate bisericească, cât și cu Mitropolia sârbă de la Carloviț, cu greco-uniții din Ardeal și cu statul, din perspectiva guvernului transilvănean, a Vienei (și aici am în vedere Curtea și guvernul imperial), și a Magnaților unguri, după 1867, anul instaurării dualismului.

Modul de a acționa, în special în relațiile cu greco-uniții, cu sârbii, cu autoritățile Transilvaniei, cu Viena și cu Pesta, este guvernat de *principiul autonomiei bisericești*, cu toate că legiferarea autonomiei confesionale de către Dieta transilvană întrunită la Sibiu, va fi obținută abia în anul 1863. Acest lucru era legitim însă, deoarece Andrei Șaguna era reprezentantul unei Biserici locale, deținătoare a tuturor atributele Bisericii universale.

Comunitatea ecclesială a românilor ortodocși are pentru episcop o funcție extrem de importantă, ea devenind *popor al lui Dumnezeu* (*laos tou Theou*), ieșind, așadar, din anonim. El a căutat a-i crea un cadru bine determinat, prin care fiecare membru al Bisericii să-și poată dezvolta în mod deplin toate potențialitățile, darurile cu care a fost înzestrat⁴⁶. „Și așa zic eu, că centrul sfintei maicei noastre Biserici este Domnul și Mântuitorul nostru Iisus Hristos, și religiunea aceea pe care El o a fundat spre mântuirea sufletească a neamului omenesc, dară și spre luminarea obștească a acestuia⁴⁷. De aceea încă de la începutul activității sale în Ardeal, Andrei Șaguna și-a îndreptat eforturile spre ridicarea românilor la adevărata lor statură de creștini, prin redobândirea verticalității morale, intelectuale și etnice, într-o încercare de formare a conștiinței și a îndrăzelii de a fi liberi și responsabili, în virtutea calității lor de cetățeni, nu doar ai Transilvaniei și ai Monarhiei habsburgice, unde nu erau doriți – nu fără concursul lor (cf. Popea) –, ci de cetățeni ai Împărăției cerurilor, acea Civitas Dei, cum o numește Fericitul Augustin. Pentru aceasta era nevoie și de un statut reglementat în spațiul imediat. Acest lucru avea menirea să-i responsabilizeze implicit în

⁴⁵ Lect. Dr. Paul Brusanowski, „Mitropolitul ...”, în *Îndrumător bisericesc*, anul 156/2008, p. 149.

⁴⁶ Lucrările Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, deosebit de interesante în acest scop: *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Craiova, Editura OMNISCOPE, 1993 sau, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1993.

⁴⁷ Nicolau Popea, *op. cit.*, p. 136.

planul vieții cotidiene, ridicându-le standardele de comportament, precum și așteptările.

Călăuzit de *principiul organic* în acțiunile și demersurile la nivelul episcopiei Ardealului devenită apoi Mitropolie autocefală, Andrei Șaguna reface practica *sinoadelor mixte* (1850, 1860, 1864, 1868, 1870). Importanța *principiului sinodalității*, în termenii dreptului canonic ortodox, sau al *subsidiarității*⁴⁸ în cei ai ecclesiologiei catolice, se reflectă în modelul de organizare al Bisericii Răsăritene.

Sinoadele mixte (1850, 1860, 1864), în hotărârile și actele emise, reafirmă fiecare Mitropolia Ardealului ca structură legală, canonică așadar pentru desfășurarea vieții credincioșilor ortodocși din Ardeal și cer recunoașterea sa de către Viena. De obicei, în hotărârile lor, sinoadele reface și legitimează dialogul cu autoritățile, în special cu monarhul, mai receptiv, de la care se spera soluționarea situației, tocmai datorită funcției de reprezentare a tuturor românilor ortodocși din Ardeal. Prin această autoritate sinodul devine partener de dialog la masa negocierilor, exprimând poziția și voința Bisericii.

Primul sinod mixt (martie, 1850), ținut într-o vreme de conflict⁴⁹, sub supravegherea unui comisar împărătesc, lucru deloc pe placul episcopului român, este alcătuit din 24 de clerici și 20 de deputați laici, printre care și Avram Iancu. Încercarea lui Iancu de a pune în dezbatere și probleme politice n-a avut succes⁵⁰. Andrei Șaguna nu a permis acest lucru și nu a dorit să aducă în fața sinodalilor un proiect de constituție bisericească, „în ciuda

⁴⁸ O formulare a principiului subsidiarității apare în enciclica papei Pius XI, *Quadragesimo anno*, (anul 1931): „Nu le putem lua persoanelor private, pentru a le transfera comunității, atribuțiile de care acestea sunt capabile să se achite prin proprie inițiativă și prin propriile mijloace; de asemenea, ar fi o nedreptate și în același timp s-ar perturba în mod regretabil ordinea socială, dacă s-ar retrage grupurilor mici funcțiile pe care ele sunt capabile să le îndeplinească singure, pentru a le încredința unei colectivități mai mari și mai elevate”. „22”, an. XVI, nr. 798, 21 iunie - 27 iunie 2005, site <http://www.revista-22.ro/html/index.php?art=1821&nr=2005-06-22>, (apud Conf. Dr. Paul Brusanowski, „Subsidiaritate și autonomie bisericească. Aspecte juridice și materiale. Cazul Mitropoliei Ortodoxe Române din Ungaria înainte de 1918”).

⁴⁹ Andrei Șaguna însuși, într-o epistolă către Ioan Maiorescu, din 17 martie 1850, mărturisește care a fost situația: „...așa în critică și sub controlă am ținut bietul acest sobor”. *Convorbiri Literare*, (apud Ioan Lupaș, *op. cit.*, p. 116).

⁵⁰ Ioan Lupaș, *op. cit.*, p. 113.

rugăminții multor intelectuali ce doreau să folosească ocazia pentru a stabili o formă de autoguvernare parlamentară care le fusese refuzată la 1848⁵¹.

Sinodul mixt din octombrie 1860 are o deosebită importanță în ceea ce privește aplicarea celor două principii, vizibile în componența sinodului (46 sunt clerici, 52 laici) și a legiferării acestei practici în Ardeal, întrucât statutul provizoriu privitor la alegerea membrilor sinodali, elaborat de episcop, este primit de sinod „cu mare plăcere și călduroasă mulțumire”⁵². Episcopul Șaguna înțelegea să pună în valoare pe oamenii eparhiei sale, încurajând astfel formarea unei elite și implicit al unui organ de conducere bisericesc, competent, precum și creșterea Bisericii române ortodoxe. Membrii sinodului urmau a fi aleși și nealeși. Cei nealeși erau:

- a. „Toți dignitarii bisericești, precum arhimandriții, protosincelii, egumenii și protopopii;
- b. Toți amployații împărătești politici, justițari, militari, financiari;
- c. Doctorii de facultăți și advocații;
- d. Directorii și profesorii de teologie, gimnaziu și pedagogie”.

Fiecare protopopiat urma a alege un mirean ca reprezentant al său în sinod. Orașele Brașov și Sibiu aveau dreptul, în mod special, a trimite câte un deputat în sinod, Andrei Șaguna motivând că „starea aceasta excepțională pentru Sibiu se bazează în acea împrejurare, că Sibiul este locul reședinței episcopoești și că purtatera morală și religioasă a acestei comunități față cu starea ei cea de mai înainte privilegiată este de tot corespunzătoare sfintelor canoane. Iar pentru Brașov, căci brașovenii au fundat cu jertfe mari gimnaziul confesional național și brașovenele au înființat Reuniunea cea dintâi de femei române pentru ajutorința tinerimii sărace și orfane”⁵³.

Și acest sinod se face purtătorul de cuvânt al întregii comunități ortodoxe, afirmând „cu unanimitate” existența mitropoliei române din Austria în baza canoanelor, care era împiedicată numai de măsuri politico-administrative, anticanonice. Sinodul decide a-l ruga pe monarh să înlăture acele piedici⁵⁴.

Alte probleme pe care sinodul este hotărât să le pună la masa negocierilor: sprijinul financiar, în baza egalei îndreptățiri confesionale, așa cum

⁵¹ Keith Hitchins, *op. cit.*, p. 265.

⁵² Ioan Lupaș, *op. cit.*, p. 311.

⁵³ Ioan Lupaș, *op. cit.*, p. 312.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 310.

dădea a înțelege Diploma din octombrie; restituirea moșiei Merișani din județul Argeș, dar făcut Mitropoliei ardelenе de către Constantin Brâncoveanu, România acelei vremi se pare însă că nu era dispusă să negocieze. Se înaintează monarhului o petiție în care se cere „din vistieria statului (a se remarca din nou afirmarea unanimă a conștiinței românilor de cetățeni ai Monarhiei, n. M.C.) un ajutor potrivit spre întâmpinarea cheltuielilor pe care le întâmpină o mitropolie și episcopiile ei cu privire la trebuințele bisericești și școlare, cu atât mai mult cu cât „și alte biserici creștine din larga împărăție se bucură de asemenea ajutorință.” Cererea a fost soluționată.

Dialogul cu Monarhia se continuă pe cale conciliară, în martie (22-28) 1864, când are loc *al treilea sinod mixt*, cu o participare largă, așa cum prevedea statutul. Au fost prezente 126 de persoane. Acum se înaintează o adresă de mulțumire către Monarh, care pe lângă sprijinul financiar acordat în 1861, ca urmare a cererii sinodului anterior, mai acordase alte 25.000 de fl. la stăruințele episcopului de data aceasta, în folosul Bisericii din Ardeal. Totodată se înaintează către tron o nouă petiție prin care se cerea ca acesta, „din plenitudinea puterii sale”⁵⁵, să încuviințeze înființarea Mitropoliei românești. Monarhul își exprimase la 25 iunie 1863 intenția de a da românilor o mitropolie independentă, coordonată celei sârbești.

Tot la acest sinod, s-a propus de către episcopul Andrei Șaguna proiectul de organizare a treburilor bisericești, de o importanță majoră în ceea ce privește lucrarea de așezare pe baze constituționale proprii a Bisericii, în acord cu Tradiția și cu „spiritul timpului”. Acest proiect de regulament, care se va împlini în forma Statutului organic, a fost studiat de o comisie alcătuită din 12 membri (4 preoți și 8 mireni), fiind dezbătut în 5 din cele 7 ședințe.

Rămânând tot la capitolul raporturilor Bisericii Ortodoxe din Ardeal cu Monarhia, trebuie subliniat că ele sunt guvernate de *principiul loialității*. Chiar dacă de cele mai multe ori au fost subliniate relațiile cordiale pe care Arhiepiscopul român le-a menținut cu familia imperială⁵⁶, fapt care-i motiva comportamentul atât de independent și lipsa de teamă, trebuie avut în vedere și aspectul conștiinței apartenenței la Monarhie. Departea ca Imperiul Austriac, spațiu universal al popoarelor și culturilor, să mai refacă acea *orbis romanus*, în care se reunea sinodul ecumenic, „forma colegială în care se exprimă episcopatul universal”⁵⁷, s-a pus totuși problema elaborării unei

⁵⁵ *Ibidem*, p. 327.

⁵⁶ Paul Brusanowski, *Reforma constituțională...*, p. 80.

⁵⁷ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *op. cit.*, p. 253.

constituții a Bisericii Ortodoxe din Imperiul Austriac, ca semn al unității Monarhiei. Spre exemplu, între 15 octombrie 1850-2 iulie 1851, a avut loc *Consfătuirea episcopilor* pe acest proiect. Monarhia este însă pentru Șaguna cadrul în care Biserica Ortodoxă Română din Transilvania are șansa a se manifesta deplin, împlinind rostul în viața credincioșilor săi. Fidelitatea față de dinastie, ca simbol al unității Monarhiei, vine atât dintr-o convingere personală a lui Șaguna, cât mai aleși dintr-o experiență istorică, fiindcă în Principatul Transilvaniei, sistemul politico-administrativ a împiedicat dezvoltarea românilor pe toate planurile, implicit religios, de-a lungul atâtor secole. În calitate de episcop al Bisericii sale, Șaguna inspiră și comunității aceleași sentimente. *Cu toate acestea, poziția Bisericii în raport cu Monarhia este hotărâtă și formulată colegial, așadar pe calea sinodului, exprimând voința poporului, nu doar a episcopului.* Spre exemplu, *Sinodul mixt din 1850 își mărturisește imediat după credința bisericească (art. 2), și credința sa politică, profund dinastică, credincioșii români ai Bisericii Răsăritene din Ardeal dorind „a trăi și a muri sub blânda și părinteasca oblăduire a înălțatului împărat constituțional Francisc Iosif I” (articolul 3)*⁵⁸.

Memoriul a constituit o formă destul de uzuală în relațiile cu Monarhia, conținând adesea o prezentare amplă asupra chestiunilor Bisericii Ortodoxe din Ardeal și a problemelor care se cereau a fi soluționate. Un astfel de memoriu e cel din 24 noiembrie 1852, adresat Monarhului. Acesta a fost întocmit în urma refuzului ierarhiei sârbe de a-i recunoaște dreptul de participare la sinodul electoral de la Carloviț (noiembrie 1852), în ciuda faptului că prin participare Șaguna îndeplinea un ordin imperial (cf. Nicolae Popea). Rajačić era acuzat că a încălcat voința imperială și a interpretat greșit documentele. „În perspectivă mai îndelungată, cu mult mai serioasă pentru dezvoltarea relațiilor româno-sârbe, a fost acuza lui Șaguna, exprimată acum pentru prima dată în mod deschis, că ierarhia sârbă folosește jurisdicția ei asupra românilor nu pentru a spori bunăstarea Bisericii, ci mai degrabă pentru a promova interesele naționale sârbești”. În concluzie, Șaguna arată că propria mitropolie le-ar îngădui românilor să se bucure de progres⁵⁹.

Răspunsul monarhului s-a concretizat în admonestarea patriarhului sârb, Rajačić, dar el nu a anulat hotărârile sinodului din 10 noiembrie 1852.

⁵⁸ Ioan Lupaș, *op.cit.*, p. 113.

⁵⁹ I. Pușcariu, *Metropolia* (apud Keith Hitchens, *op. cit.*, p. 213).

Un alt exemplu de memoriu este cel din 1 decembrie 1855, născut din relațiile prea puțin cordiale cu ministrul de culte și instrucție Leo Thun, care avea o atitudine vădit dușmănoasă față de Ortodoxie în general, datorită convingerilor sale ultramontane, lucru ce l-a determinat chiar pe Raiacič să se plângă împăratului. Thun trata Biserica Ortodoxă din Ardeal, ca pe o „Biserică tolerată”, dorind parcă a-l vedea pe Șaguna „încătușat” în cele 19 condiții umilitoare (cf. Ioan Lupaș). Memoriul, „lucrat cu multă îngrijire și temeinice cunoștințe, este un splendid monument de energie și iscusință diplomatică”, apreciază istoricul Ioan Lupaș. Pe lângă o prezentare largă și argumentată a tuturor problemelor naționale-bisericești, memoriul cuprinde și planurile episcopului cu privire la organizarea bisericească. Chestiunile puse în discuție sunt: 1. raporturile Bisericii Ortodoxe din Ardeal cu statul și cu celelalte biserici, pe baza egalei îndreptățiri; 2. formularea pozitivă a numelui: Biserica greco-orientală; 3. problema căsătoriilor mixte, prin care Biserica Ortodoxă era nedreptățită; 4. problema trecerilor dinspre o confesiune spre alta să se facă fără condiții constrângătoare față de Ortodoxie; 5. organizarea consistoriului pe baze canonice și istorice; 6. mijloacele necesare pentru organizare seminarului în conformitate cu cerințele timpului; 7. organizarea parohiilor și dotarea preoților; 8. fonduri proprii; 9. recunoașterea Bisericii Ortodoxe din Ardeal a dreptului la Mitropolia sa istorică⁶⁰.

Memoriul a fost însoțit de recomandarea guvernatorului Schwarzenberg, prieten foarte bun al lui Șaguna, care-i mai susținuse cauza în fața împăratului, în Boemia în vara lui 1855.

Bucurându-se de daruri naturale, dezvoltate după regulile științei și ale experienței (cf. Nicolae Popea), Șaguna, și ca diplomat bisericesc, reușea de fiecare dată să impună respect, să se facă prețuit, dezarmându-și partenerul de dialog, prin abilitate, tact, răbdare. Un exemplu privind maniera de a negocia ne-o oferă întâlnirea sa cu ministrul Leo Thun. În ciuda atitudinii dușmănoase a acestuia față de Biserica Ortodoxă, în general, și față de cea din Ardeal, în special, Andrei Șaguna dă dovadă de echilibru, dovedind respectul față de persoana partenerului său, de pe pozițiile egalității. El i se adresează din perspectiva autorității cu care este investit, reprezentând Biserica cu multă demnitate, fermitate și respect pentru adevăr. „Am tăcut puținel – scrie Șaguna în ziarul său – și apoi am zis: tot insul bine face,

⁶⁰ Ioan Lupaș, *op. cit.*, p. 121.

dacă rămâne pe lângă convingerea sa, dar apoi să păzească, ca cu convingerea sa, mai cu samă religioasă, să nu fie numănat spre stricăre. Eu și eparhia mea întreagă rămânem în legea noastră, în care ne-am pomenit, cu care nu facem nimănui nici o dosadă, căci suntem supuși credincioși ai împăratului, cinstim și omenim toate confesiunile și pe toți creștinii, și dorim, ca și cu noi în privința bisericii noastre așa să pășească stăpânirea, ca și cu alții de alte religii, căci toți deși suntem împărțiți cu numirea religiilor noastre, suntem deopotrivă înaintea creștinătății a toată lumea»⁶¹.

Replica ministrului exprimă prețuirea pe care Șaguna a câștigat-o din partea sa, precum și o gândire tipică imperialilor, căci dacă pe loialitatea episcopului putea conta și era convins de iscusința lui în a conduce Biserica, pentru urmașii săi nu avea nici o siguranță. Astfel motivează nevoia prezenței unui comisar împărătesc la ședințele consistoriale, așa cum se întâmpla în Rusia sau în Grecia. Întrebându-l pe arhiepiscopul-diplomat ce părere are în legătură cu această propunere, Șaguna îi răspunde că amenințarea „nu-i pricinuieste nici o grijă”, fiindcă „stăpânirea noastră... este mai presus de gândul acela de a supune vreo biserică creștinească unor măsuri, cari nu se potrivesc cu duhul luminat al legislației noastre împărătești. Apoi nu trebuie luat pildă de la o abnormitate și silnicie, căci Rusia și Grecia cu totul altminterlea țin și biserica catolică, decum o ține stăpânirea noastră. La noi este deviza împărătească: Cu puteri unite drept egal pentru toți. Așa dară aceste temeieri sunt hotărâtoare pentru noi, dar nu măsura stăpânirii rusești sau a celei grecești, cari țin desvoltarea bisericească, adică luminarea și propășirea popoarelor sale în cătuși...” Aici Thun, ne mai având ce reflecta se abate dela meritul discuției și spune, că au sosit pâri împotriva lui Șaguna, care a degradat un preot din cauză, că a trecut la religia catolică. Șaguna răspunde că a degradat nu numai unul, ci mai mulți, și totdeauna va degrada pe acel preot al său, care va face tulburări religioase, iar dacă trecerea o face din convingere, atunci îl sloboade cu pace, nevoind să facă vătămare cugetului nimănui⁶².

Am redat acest fragment mai lung întrucât reface o scenă memorabilă cu două personaje, față către față, în sfârșit măsurându-se și susținându-și ferm pozițiile. De remarcat că episcopul Șaguna își construiește replicile pe două fire de susținere: fidelitatea față de Biserica pe care o reprezintă și fide-

⁶¹ Ioan Lupaș, *op. cit.*, pp. 124-125.

⁶² Ioan Lupaș, *op. cit.*, p. 124-125.

litate față de Monarh. El argumentează mereu din perspectiva aceasta, și nu doar datorită contextului absolutist în care are loc întâlnirea, ci din statornicie în convingeri. „Duhul luminat al legislației noastre împărătești” este evidențiat cu scopul precis de a-l dezarma pe ministrul Thun. Pluralul persoanei I, arată apartenența sa și prin el, a întregii comunități ecclesiale, la Monarhie.

Imaginea Bisericii Ortodoxe în raport cu Viena se îmbunătățește tocmai datorită episcopului său, care a înțeles să-și asume pe deplin misiunea cu care a fost investit. Mitropolia românească din Transilvania și Ungaria va fi reînființată printr-un rescript imperial din 24 decembrie 1864, căruia toți istoricii i-au apreciat importanța⁶³: „Iubite baron de Șaguna! Ascultând cererile românilor greco-orientali din Transilvania și Ungaria, în consonanță cu intențiunea manifestată prin rezoluțiunile mele din 27 septembrie 1860 și din 25 iulie 1863, am încuviințat ca pentru dânsii să se înființeze o mitropolie independentă, coordonată cu cea sârbească și ca Biserica episcopască din Transilvania să se înalțe la demnitate metropolitană. Totodată află a te denumi pe Domnia Ta de arhiepiscop și mitropolit al românilor greco-orientali din Transilvania și Ungaria”⁶⁴.

La întâlnirea față către față cu Ierarhul român, venit la Viena în fruntea unei delegații spre a mulțumi, tonul monarhului, precum și modul de exprimare prelungesc gestul decretului autograf de reînființare a Mitropoliei, împăratul asociindu-se românilor, în aprecierea și încrederea pe care i-o acordă acestui mare bărbat al neamului, recunoscându-l ca arhiepiscop și mitropolit al unei comunități ce în sfârșit capătă identitate, în raport cu dinastia: „Mă bucur, că pot saluta de pe un bărbat preameritat pentru tron și patrie, în care *Eu, precum și toți românii greco-orientali* (s. M. C.) avem deplină încredere”⁶⁵.

Negocierile cu imperialii au loc așadar, fie individual, ad-hoc, episcop – monarh, episcop – ministru, fie de pe poziție conciliară, așa cum s-a văzut

⁶³ De exemplu, Conf. Dr. Paul Brusanowski: „Poziția privilegiată pe care a deținut-o marele ierarh la Curtea imperială se poate vedea și din faptul că Mitropolia Românească din Transilvania și Ungaria a fost reînființată printr-un decret autograf al monarhului la 24 decembrie 1864, zi care nu era doar Ajunul Crăciunului, ci și ziua de naștere a împărătesei Elisabeta” (Conf. Dr. Paul Brusanowski, „Mitropolitul Andrei ...”, *Îndrumătorul bisericesc*, anul 156/2008, p. 150).

⁶⁴ Apud Ioan Lupaș, *op. cit.*, p. 338.

⁶⁵ Ioan Lupaș, *op. cit.*, p. 338.

mai sus. În calitatea sa dublă, de episcop dar și purtător de cuvânt al tuturor românilor din Ardeal, el a adus problema Bisericii sale și în contextul negocierilor politice, fie în mod special, fie în contextul revendicărilor naționale. Au existat momente în care problema a fost pusă din această perspectivă, în spiritul unității naționale. Spre exemplu, în programul de la 1848, în *Cele 16 puncte*, se menționează: „Națiunea română pretinde ca biserica română, fără distincțiune de confesiune să fie și să rămână liberă, independentă de la oricare altă biserică, egală în drepturi și foloase cu celelalte biserici ale Transilvaniei. Ea cere restabilirea mitropoliei române și a sinodului general anual după vechiul drept, în care sinod să fie deputați bisericești și mirenești. În același sinod să se aleagă și episcopii românești, liber, prin majoritatea voturilor, fără candidațiune”. Desigur că această formulare are la bază concepția șaguniană și practica Bisericii Ortodoxe.

În proiectul de restructurare a Monarhiei, pe care-l propune în cadru senatului înmulțit, Șaguna introduce câteva puncte care privesc Biserica: „4. Așezarea religiunilor creștine într-o stare egală atât între sine, cât și față cu statul. 5. Înapoierea fondurilor bisericești, școlare și a altor fundațiuni evlavioase, respectivelor reprezentanțe bisericesci⁶⁶. 6. Asigurarea așezămintelor de învățământ confesionale în privința caracterului lor confesional și a limbei naționale. 7. Sprijinirea loială din vistieria statului a scopurilor bisericesci și școlare pentru fiecare religie creștină⁶⁷. Și exemplele ar putea continua.

Relațiile Bisericii Ortodoxe din Ardeal cu Biserica Sârbă se dezvoltă din perspectiva aceluiași scop: autonomia bisericească prin separarea oficială de Mitropolia sârbească a Carlovițului, sub a cărei jurisdicție se afla din 1783. Andrei Șaguna argumentează că „Ierarhia bisericii orientale își putu reîntregi scaunul său mitropolitan al Albei-Iuliei, devenit în vacanță în urma amintitei treceri la uniune a lui Atanasie, abia în 1783, când pozițiunea ei începu a fi mai îmbucurătoare, cu concesiunea regimului, însă numai cu un scaun episcopesc cu predicatul «al Ardealului» și mitropolia Carlovițului, ca cea mai aproape, era datoare, după principiile generale ale

⁶⁶ În dorința de obținere a autonomiei confesionale inclusiv pe plan financiar, Șaguna va milita în toată perioada neoabsolutistă să i se acorde dreptul de administrare a Fondurilor mogaiene, preluate de Guvernul ardelean în 1830. Fiindcă răspunsul a fost negativ, episcopul Șaguna înființează fonduri noi și cumpără proprietăți imobiliare (cf. Lect. Dr. Paul Brusanowski, „Mitropolitul Andrei...”, *Îndrumătorul bisericesc*, anul 156/2008 p. 153).

⁶⁷ Nicolae Popea, *op. cit.*, p. 274.

bisericeii noastre și anumit după înțelesul canonului 2 al sinodului ecumenic II, să-l primească între episcopii săi sufragani, până la restaurarea metropoliei Albei-Iuliei.”⁶⁸ Acum sosise timpul acestui pas.

Forme diplomatice care sintetizează relațiile cu Biserica Sârbă sunt promemoria, sinodul, corespondența, negocierea ad-hoc.

Într-o primă scrisoare către Rajačić, trimisă din Olmütz (1849), episcopul Andrei Șaguna își face cunoscute intențiile și le fundamentează pe „principiul egalității tuturor națiunilor și naționalităților”. „Acum a sosit timpul cel mai de pe urmă, în care fericirea ta să te enunții categoric pentru independența neamului românesc, atât bisericească cât și politică. Să nu cugești rogu-te că prin așa faptă loială vei desbina biserica, nu, nu o vei desbina, ci prin aceasta o vei lega cu mult mai tare decât își poate cineva închipui. Eu sub autonomia românilor în privința religiunii nimica alta nu înțeleg, decât regimea sau guvernarea ca dinlăuntru a ierarhiei române de tot independentă de cea sârbească, dară ierarhiile acestea amândouă să fie o sigură biserică după religie, după credință și după dogme, așa cât în privința acestora care compun ființa bisericeii răsăritene, o ierarhie fără de cealaltă nimica să nu judece, nici să nu decidă, și ca urmarea legăturii acesteia bisericești și a armoniei să fie împreunarea credinței și împărtășirea Sfântului Duh, pentru care noi chemați și datori suntem a lucra”⁶⁹.

Conștiința catolicității, așadar a universalității, din perspectiva căreia episcopul se află în comuniune cu episcopatul Bisericii universale, căci cercul episcopilor care săvârșesc hirotonia reprezintă colegiul apostolic⁷⁰, guvernează acțiunile lui Andrei Șaguna și este mărturisită de către acesta de nenumărate ori în raporturile cu Biserica sârbă, dar nu numai, căci sintagma „Biserica ecumenică” revine mereu, inclusiv în exprimarea privind treburile interne, precum convocarea unui sinod eparhial. Trebuie menționat că termenul „ecumenică” nu este folosit în înțelesul de astăzi, ci din perspectivă etimologică, el desemnând întreaga lume ortodoxă, Biserica universală.

În primăvara lui 1849, Șaguna publică la Viena *promemoria*, „argumentul său cel mai sistematic și cel mai bine documentat” (cf. Keith Hitchins), prin care dovedește dreptul românilor de a avea o mitropolie independentă. *Adaos la promemoria*, apare la Sibiu, în anul următor, în limba germană.

⁶⁸ Apud Nicolae Popea, *op. cit.*, p. 112.

⁶⁹ (apud Nicolae Popea, *op. cit.*, pp. 127-128).

⁷⁰ Pr. Prof. Dr. Ion Bria, *Dicționar...*, p. 149.

Replica lui Rajačić vine, însă nu pe cale diplomatică, ci printr-o broșură anonimă (!), în care Șaguna este atacat personal, fiind acuzat de ambiții personale. Scopul înființării mitropoliei ar fi conform textului broșurii, sporirea veniturilor și urcarea episcopului român în treptele ierarhiei. „Mitropolia ardeleană a încetat de sine la sfârșitul secolului XVII, când cu trecerea lui Atanasie la unire, și e o îndeletnicire oțioasă a se mai provoca cineva la ea pentru înființarea alteia nouă»⁷¹. Românii nu au o aplecare spre călugărie, motiv pentru care ei nu pot avea episcop „din sângele lor”. Acuzat de separatism național în Biserică, Șaguna este îndemat a-și aduce aminte de jurământul depus în ziua hirotonirii sale întru episcop, la Carloviț, de care „nimic nu-l poate deslega”. În virtutea aceluia el este obligat a apăra drepturile scaunului episcopesc și a le transmite intacte urmașilor. Este invocată responsabilitatea lui Rajačić „președintele present al bisericii catolice orientale” față de unitatea Bisericii „catolice ecumenice”. Într-un amestec al treburilor bisericești cu cele de politică internă și externă ale Monarhiei, într-o deformare a adevărului de cel mai prost gust, „o mică insinuaare perfidă”, cum o numește tot Ioan Lupaș, strecoară o posibilă sămânță de disensiuni între români și Curtea din Viena: restituirea mitropoliei românilor care să cuprindă și episcopia Bucovinei, așa cum vrea Șaguna și susținătorii săi, „ar trebui să stee în perspectiva celui mai apropiat viitor și un imperiu daco-român”. Iar autorul anonim se întreabă: „ce ar zice atunci Rusia, Austria și Turcia?»⁷²

O altă încercare diplomatică este făcută de episcopul Șaguna în cadrul *Consfătuirilor episcopoești*, la Viena (15 octombrie 1850-2 iulie 1851). Înaintând în ședința din 5 noiembrie, 8 propuneri privind reglementarea afacerilor bisericești, Șaguna cere conferinței să solicite înființarea unei mitropolii românești, coordonată celei sârbești. Cu toate presiunile Ministerului Cultelor asupra lui Rajačić, nu a fost posibilă nicio rezolvare pozitivă.

Șaguna își fundamentează scopul pe canoanele sinoadelor ecumenice ale Bisericii, după cum arată într-o scrisoare către episcopul Bucovinei privind relațiile Bisericii Ardelene cu Biserica Sârbă: „Eu și în privința aceasta alerg cu o cucerită s.s. canoane, ca de acolo, ca dintr-o fântână, în care nici când nu seca apa, să-mi câștig învățătura cea adevărată și nemincinoasă. Și așa aflu numaidecât în 34 canon apostolesc, că episcopilor fiecărei nații se

⁷¹ Antwort auf die Angriffe einiger Romanen und der Presse gegen die Einheit der Hierarchie der morgenländischen Kirche, Wien, 1851 (apud Ioan Lupaș, *op. cit.*, p. 117).

⁷² Ioan Lupaș, *op. cit.*, p. 118.

cuvine a sci pre cel dintâiu (metropolitul) între dâșii ș.a. De aici deduc eu, că episcopii trebuie să fie din sânul acelei nații...”⁷³

Dacă în 1852 Șaguna, împlinind un ordin împărătesc (cf. Nicolae Popea) de a participa la sinodul de la Carloviț, ținut cu scopul reîntregirii scaunelor episcopoești din Timișoara, Arad și Vârșeț, este nevoit să se întoarcă acasă, întrucât nu i se recunoaște dreptul de participare din partea episcopilor sârbi, el se va întâlni cu Rajačić în 1860, la Viena cu ocazia senatului imperial înmulțit. 28 și 30 iulie sunt zile de consfătuiri între sârbi și români pe tema organizării bisericești. Rajačić, deloc flexibil, susține supremația sârbească, dorind ca centrul Bisericii Ortodoxe din Monarhie să devină Carlovițul și toți episcopii să fie aleși de sinodul din Carloviț. Petrino și Hacman, reprezentanții Bucovinei, susțin împreună cu episcopul Șaguna nevoia independenței față de sârbi. Mocsony propune a se solicita aprobarea guvernului pentru o adunare bisericească obștească, la care să ia parte clerici și laici din toate eparhiile, în proporție cu numărul sufletelor, spre a se consulta asupra problemei de organizare. Andrei Șaguna a susținut propunerea.

Dizolvată de Rajačić, pe motiv că numărul românilor era mai mare (4 români, față de 2 sârbi), conferința se reface pe 30 iunie, când numărul participanților la negocieri este egal (4 la 4). Cu toate acestea nu s-a putut ajunge la vreo înțelegere. Andrei Șaguna notează totuși un aspect pozitiv al întâlnirilor: „Sârbii s-au putut convinge că pe viitor nu vor mai putea subjugă pe Români bisericește”⁷⁴.

Moartea lui Rajačić (decembrie 1861) aduce o îmbunătățire a relațiilor româno-sârbe. Reluarea tratativelor s-a făcut în contextul convocării Congresului național Sârb (august 1864), pentru alegerea unui succesor al lui Rajačić. La 15 august, un sinod al episcopilor sârbi s-a reunit la Carloviț, prilej cu care Șaguna, sprijinit de o delegație numeroasă de clerici și laici din Banat, a pus din nou pe masa negocierilor înființarea unei mitropolii separate. Patriarhul Maširević a apărut principiul unității ierarhice. Negocierile au luat forma unor „cuvântări lungi și memorii scrise”, fiecare parte apelând la dreptul canonic și la istorie pentru a-și argumenta poziția. Despre Șaguna se arată că a adoptat un ton conciliant, apreciat de monarhul însuși. În opinia sa, Biserica Ortodoxă din Monarhie nu a dobândit egali-

⁷³ Nicolae Popea, op. cit., p. 131.

⁷⁴ Apud Ioan Lupaș, op. cit., p. 229.

tate deplină cu Bisericele Catolică și Protestantă. De aici păstrarea unității devine un scop imediat. În acest sens a propus crearea unui sinod permanent al episcopilor, care să se reunească periodic sub președinția celor doi mitropoliți, la Carloviț, respectiv la Sibiu, alternativ, cu scopul de a discuta chestiuni de interes comun pentru toți ortodocșii din Monarhie. La insistența ierarhiei sârbești asupra primatului episcopului de Carloviț și a recunoașterii slavonei ca limbă oficială comună administrației bisericești, Andrei Șaguna argumentează cu starea reală din Ardeal: „credincioșii ardeleni sunt prea profund preocupați de propria lor dezvoltare națională pentru a accepta vreodată astfel de condiții”⁷⁵.

Dimensiunea ecumenică, universală așadar, a gândirii lui Șaguna, îi motivează și mai mult misiunea pe plan local, căci catolicitatea este conștiința întregului, în care fiecare parte – în cazul acesta Biserica Ortodoxă din Ardeal – își are funcția și rolul său foarte clar determinate.

Pe un alt plan, cel al relațiilor interconfesionale – și aici mă refer în special la relațiile cu greco-uniții ardeleni – observăm că departe de o încercare reală de reconciliere, în sensul ecumenismului contemporan, ele erau dominate de problema prozelitismului. Șaguna vede în spatele acestor încercări la care este provocat personal, intrigă externe pentru ruperea unității între români, pe care ideea națională reușise să o refacă întrucâtva. De multe ori, fiind vorba de interese naționale, cei doi episcopi au lucrat împreună, construind imaginea pozitivă a națiunii române. Spre exemplu, după 4 octombrie 1860, într-o acțiune comună pe plan politic, au avut mereu întâlniri cu diferite grupuri spre a „reconcilia puncte de vedere și a găsi o bază comună pentru reîntrarea românilor în viața politică a monarhiei”⁷⁶. Șaguna chiar l-a sfătuit pe omologul său unit să conducă delegația la Viena⁷⁷.

Însă, inclusiv această idee națională, diferit înțeleasă, a creat disensiuni pe plan confesional. Dacă greco-uniții, după un secol și jumătate de probe contrarii, mai credeau că unirea cu Roma este un mijloc de reafirmare a românilor în viața publică a Transilvaniei, admitând în continuare compromisul și prin raportarea până la identificare a misiunii pastorale cu lupta națională, uneori înțeleasă într-o manieră romantică, reducând astfel funcția soteriologică a Bisericii, fie ea catolică ori ortodoxă, episcopul Șa-

⁷⁵ HHSa, *Unterrichtsministerium*, Prot. 6067 (apud Keith Hitchins, *op. cit.*, p. 217).

⁷⁶ Keith Hitchins, *op. cit.*, p. 133.

⁷⁷ Keith Hitchins interpretează acest gest ca dorință de a demonstra Curții și maghiarilor că în chestiuni de gravă importanță națională românii sunt solidari.

guna, fidel învățăturii și misiunii cu care a fost investit, găsește și reușește pe calea Bisericii, repunerea românilor ortodocși în drepturi. La denumirea sa ca episcop, apoi ca mitropolit, Alexandru Sterca Șuluțiu se adresează tuturor românilor, indiferent de confesiune, îndemnându-i spre unire, într-o încercare de suprapunere a sensului religios cu cel politic, care nu putea crea decât o confuzie generală în popor:

„Românilor! Încă o datorie mare și sântă mai avem, a jura în casa aceasta ddească a adevăratei libertăți – vecinică, eternă păzire și ținere a religiunii cei adevărate, și a credinței strămoșilor noștri, care au adus-o cu sine în Dacia de la Roma – și unire vecinică cu apostolescul scaun al Romei, de care s'a ținut strămoșii noștri și cu carele suntem legați și cu sângele cel roman [...]. Auziți și înțelegeți voi Românilor! Câți sunteți de la Marea Neagră și de la Tesalia până dincoace de Carpați în Tisa, auziți și înțelegeți! Că pe seama noastră afară de s. unire cu apostolicescul scaun al Romei [...] nu este pe seama noastră mântuire [...].

Veniți cu toții să intrăm în casa lui Dumnezeu și să ne închinăm către sânta biserica lui întru frica lui, și căzând pe fețele noastre, să ne rugăm pentru unirea noastră a tuturor!”⁷⁸

În mesajul cu vădite intenții de prozelitism, Șuluțiu își legitimează afirmațiile înaintea poporului, ca fiind emise în acord cu dorința împăratului: „Maiestatea sa c.r. și apostolică, prin actul acest măreț onorează națiunea și clerul nostru, în fața a toată lumea: dorește înflorirea și lățirea și întărirea s. uniri cu apostolescu scaun al Romei...”⁷⁹ Fără a fi subiectivă, trebuie să remarc diferența de gândire între cei doi episcopi, căci dacă Andrei Șaguna acționează cu demnitate susținând cauza Bisericii strămoșești și făcând toate eforturile spre a o repune în drepturi, fără nici un compromis cu statul sau cu alte Biserici, ca și în susținerea cauzei naționale, Șuluțiu acționează din perspectiva inferiorității, căci el vede dobândirea unui statut legal prin intermediul altcuiva, în acest caz Biserica Romei, apreciind gestul unirii drept o onoare făcută românilor. Or, afirmarea națiunii române era un drept natural, care nu trebuia legitimat prin intervenția Sfântului Scaun.

Unirea cu Roma a fost ilegală, consideră Șaguna, căci Atanasie, ierarhul din acea vreme și o parte din cler, acceptând acest pas, ei înșiși „din îndemnuri politice și nu din convicțiune”⁸⁰ nu au ținut cont de voința po-

⁷⁸ Apud Nicolae Popea, *op. cit.*, pp. 107-108.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 108.

⁸⁰ Apud Nicolae Popea, *op. cit.*, p. 110.

porului, care nu a fost reprezentat. Astfel, ei au acționat în mod personal. Așadar „metropolia aceasta (...) nu s-a putut transpune în jurisdicțiunea bisericii greco-catolice, ci a rămas o proprietate neînstrăinaveră a bisericii noastre, care deși îngropată din cauza împiegurărilor celor vitrege, la timpuri mai favoritoare iarăși poate reinvia”⁸¹.

Ca reprezentant al Bisericii sale în raport cu statul, Andrei Șaguna preferă calea diplomatică și în rezolvarea unor litigii interconfesionale, precum în cazul amintit cu greco-catolicii. În protestul înaintat guvernatorului Schwarzenberg, el arată adevărul întors pe care circulara episcopului unit îl conținea referitor la mitropolia română din Alba-Iulia, argumentând pe baze istorice statutul acestei mitropolii. Arată de asemenea că mesajul este împotriva legislației, căci „majestatea sa, prin memorabilul patent imperial din 31 decembrie 1851 se declară espres, că preainalt-aceiași pre fiecare religiune legal recunoscută, prin urmare și pre a noastră gr. orientală le va susține și sprijini în dreptul esercițiului public religionariu, în administrarea autonomă a afacerilor lor, precum și în posesiunea și folosirea fundațiunilor și fondurilor lor”⁸². Totodată denunță prozelitismul, ca fiind periculos pentru pacea Bisericilor. În încheiere Șaguna roagă ca această „reprezentățiune” împreună cu protestul, să fie aduse la „pre-înalta cunoștință a majestății sale c.r. apostolice, pre-dreptului nostru domn și împărat și de la prea-înaltul tron a mijloci apărarea pazei noastre religioase”⁸³. La acest protest, guvernatorul Schwarzenberg răspunde pe 19 iunie 1855, în favoarea episcopului ortodox, asigurându-l că demersul său va fi adus și la cunoștința monarhului, spre împlinirea cererilor. Modul de a acționa pe cale diplomatică, gestionând problema, care ar fi putut ușor degenera, este subliniată și apreciată de către guvernator: „Aducând aceasta de-o-camdată la cunoștința escelenței tale, nu pot a nu-ți exprima mulțămirea mea despre aceea, că escelenția ta *cu tact cumpătat* (s.M.C.) ai preferit a te adresa mai bine cu încredere cătră regim pentru apărare, în loc ca prin contra-cerculare să fi dat nutriment focului patimilor în inimile cele lesne iritabili ale poporului ș.c.l.”⁸⁴.

Problemele cu greco-uniții, după părerea episcopului Șaguna și a întregului sinod mixt (clerici și laici), nu țin de dreptul canonic, neavând un fond ecclesial, ci sunt mai degrabă chestiuni de ordin politic-administrativ. Spre exemplu, sinodul eparhial din 1860 mărturisește în unanimitate că

⁸¹ Nicolae Popea, *op. cit.*, p. 111.

⁸² Nicolae Popea, *op. cit.*, p. 114.

⁸³ Sibiu, 24 mai 1855 (apud Nicolae Popea, *op. cit.*, p. 115).

⁸⁴ Nicolae Popea, *op. cit.*, p. 115.

mitropolia română din Austria există în sensul canoanelor, dar este împiedicată prin măsuri „politico-administrative, anticanonice”⁸⁵ și îl roagă pe împărat să ridice aceste piedici.

În 1861, pe fondul acțiunilor comune în susținerea cauzei naționale, episcopul Șaguna reia negocierile pe plan bisericesc, trimițând o „propunere precât de națională, frățască și sinceră, pre atâta și de necesară pentru noi, și aceasta este: *O învoire arhierească pe baza egalei îndreptățiri*”. Și acest demers diplomatic, arhierul ortodox îl așează în cadrele legislației emise în Monarhie. Punctele de negociere: 1. căsătoriile mixte; 2. trecerile de la o confesiune la cealaltă; 3. slujbele preoțești; 4. școlile confesionale.

În răspunsul pe care Șuluțiu îl trimite după un an, acesta arată că el nu are deplina libertate de a negocia în numele Bisericii sale, astfel că deși s-ar învoi, poziția sa canonică și ierarhică nu-i îngăduie acest lucru: „nime nu dorește mai tare decât mine, ca cuvântul să se prefacă odată și în trup, și dacă stătea din partea mea, și până acum să vrea a încarna – da e lungă limba bouului și nu poate grăi – acum dară iartă-mi, ca mai înainte de ce mi-aș da în merito răspuns, să fac o premisiune, și observațiune și la pozițiunea mea canonică și ierarhică”. După ce arată că episcopul Șaguna se bucură de libertate din punct de vedere canonic, Șuluțiu continuă: „Însă eu mă aflu în circumstări mai grele, precum bine șcii.

Eu am în cârmuirea bisericești și a credinșilor noștri din Ardeal și din provincia metropolitană încă vre-o câțiva colegi episcopi între cari diecesa antică a Făgărașului s’a împărțit, am un vestitoriu Apostolesc, am un patriarch, ba am și alți frați nu de o mamă, da puternici, cari mă controlează, și-mi păzesc călcâiul și cari de multe ori și în acelea, în cari ei nu ar avea drept îmi țin nu numai voia, da tocma și conștiința în cătuși.” Astfel motivat, punctele de negociere nu sunt acceptate.

Un episod al diplomației bisericești în Ardeal în epoca șaguniană se naște în contextul relațiilor Bisericii Ortodoxe cu autoritățile maghiare. Primele negocieri cu maghiarii pe probleme bisericești au loc în 1848, în cadrul comisiei regnicolare care avea ca scop reglementarea unirii Ardealului cu Ungaria. Astfel, din punctul de vedere al majorității maghiare, declarat în 7 august, nu mai era necesară o legislație suplimentară pentru satisfacerea cererilor românești, deoarece constituția maghiară din aprilie și actul unirii în sine, asigurau drepturile civile și egalitate pentru toți cetățenii, așadar și pentru

⁸⁵ Ioan Lupaș, *op. cit.*, p. 310.

români, abolind vechiul sistem. Șaguna susține, într-o luare de cuvânt, că românii doresc o legislație care le va garanta naționalitatea, *independența celor două Biserici* și folosirea limbii române în viața politică și culturală. Intervenția a avut ca rezultat un studiu mai aprofundat al chestiunii. Pe 27 septembrie proiectul a fost aprobat. Legea recunoștea naționalitatea română și *autonomia Bisericilor Ortodoxă și Unită*, îngăduia folosirea liberă a limbii române în treburile satești, în biserică, în școlile elementare și secundare și a prevăzut numirea românilor în funcții publice în proporție cu numărul lor⁸⁶.

Relațiile cu maghiarii sunt reluate în contextul dualismului, într-un cadru mai larg ce implică și Viena. De data aceasta, situația este diferită de cea a anilor '48, Biserica Ortodoxă aflându-se pe poziții mai bune.

Andrei Șaguna, în calitate de lider al românilor, este invitat la Viena, în 1865, de către Franz Iosef, spre a fi pus în temă în ceea ce privește viitorul dualism, prin care Transilvania urma a intra în componența Ungariei. Cu toate că Șaguna a păstrat tăcerea despre conținutul întrevederii particulare cu monarhul⁸⁷, este sigur că soarta Bisericii Ortodoxe a fost discutată în contextul viitoarei uniri, mai ales că împăratul o recunoscuse oficial, prin rescriptul imperial din 24 decembrie 1864.

Deși pare că scenariul din 1848, privind unirea Transilvaniei cu Ungaria se reia, trebuie să observăm că nu este deloc așa. Dacă națiunea română nu fusese încă recunoscută de către guvernul austriac, așa cum le amintea guvernatorul Folliot de Creneville, conducătorilor români cu pretenții pasiviste, Biserica dobândise un statut legal, autonom în relație cu statul. Episcopul Șaguna are memoria faptelor și acest adaos evenimential istoric inclusiv pentru memoria comunității ortodoxe ardelenе, îi motivează și-i determină acțiunea: „după 1848 s-au întâmplat în sânul Bisericii Ortodoxe, mai ales la Români schimbări atât de importante [...] și fiindcă ele s-au făcut cu învoirea tuturor credincioșilor acestei Biserici, nu poate fi nici interesul, nici scopul statului a le desființa, ci mai curând e o datorie a legislației a da acestor stări de fapt și de drept”⁸⁸. Departe de gesturi dramatice, sau dimpotrivă pesimiste, el merge înainte de dragul Bisericii sale, im-

⁸⁶ Beér, Országgyűlés; Stinghe, Documente, IV, (apud Keith Hitchins, *op. cit.*, p. 86).

⁸⁷ Se pare că secretul i l-ar fi mărturisit numai lui cavaler Ioan de Pușcariu, după cum consemnează acesta în memoriile sale. Ioan cav. De Pușcariu, *Notițe* (apud Lect. Dr. Paul Brusanowski, „Reforma constituțională...”, p. 123).

⁸⁸ Budapesti Közlöny, Hivatalos lap 1868 (apud Ioan Lupaș, *op. cit.*, p. 344).

plinind până la capăt misiunea cu care a fost investit în ziua hirotoniei sale. Luciditatea îi arăta că în acele momente zarurile fuseseră aruncate de către diplomația habsburgică și numărul cel mare revenise maghiarilor. Episcopul ortodox nu-și putea permite compromiterea Bisericii, prin acțiuni nesustținute și fără vreo finalitate. Dacă Mitropolia Ortodoxă fusese proaspăt reînființată și așezată pe baze canonice (sinodul de la Carloviț) și legale (re-scriptul împărațesc), Statutul ei, votat de sinodali în 1864, nu primise sancționarea imperială, în contextul schimbării de direcție a politicii dinastice. Strategia sa viza negocierea Statutului în „areopagul dietei maghiare”, după cum i-a dat de înțeles monarhul în audiența privată din 1865. Din cele ce s-au reconstituit legat de această întâlnire, se pare că monarhul l-a asigurat pe episcop de protecția sa specială și i-a cerut ajutorul⁸⁹. Șaguna personal, care mai negociase la Pesta și în 1848, era convins că inclusiv acolo, printr-o implicare serioasă din partea românilor se puteau obține drepturi. De aceea alege acțiunea. Acest comportament de colaborare și implicare activă în viața publică este susținut și de faptul că încă de la începutul lui februarie 1867, Cancelaria transilvană, în acord cu împăratul de la Viena, recunoaște pe cei doi arhiepiscopi ca „organe ale națiunii române” în fața tronului⁹⁰, ceea ce nu făcea decât să reafirme rolul pe care Șaguna l-a jucat și înainte.

Încă din perioada antedualistă, în calitate de regalist în Dieta Transilvaniei redeschisă la Cluj înainte de desființare, ia atitudinea fermă cu privire la susținerea cauzei românești și a Bisericii. Cu toate că memoriul pe care românii l-au redactat, a fost inclus în procesul-verbal ca un simplu raport al minorității, iar nu ca o declarație oficială a națiunii române⁹¹, el a avut ecou la Viena, căci împăratul condiționa ideea unirii de garantarea existenței națiunilor săseacă și românească și a Bisericii lor.

În contextul dat, Șaguna a arătat un spirit diplomatic remarcabil. Fondul relațiilor diplomatice, oficiale, este completat și susținut de data aceasta, de un fond spiritual și ideatic⁹², căci cele două figuri dominante –

⁸⁹ Keith Hitchins, *op. cit.*, p. 178.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 193.

⁹¹ Keith Hitchins, *op. cit.*, p. 185.

⁹² József Eötvös, adept al liberalismului și al mișcării autonomiste catolice, a militat pentru transformarea catolicismului într-o confesiune vie, prin colaborarea clericilor cu laicii, pe o autonomie bisericească, prin ruperea relațiilor cu statul, ca și pentru o reformă religioasă, prin care să se asigure egalitatea confesională. Despre această mișcare, ca și des-

Andrei Șaguna și József Eötvös – au fost prieteni foarte buni, pătrunși de aceleași idei liberale. De altfel dacă ar fi să ne referim la profilul fiecăruia dintre ei, putem observa asemănări, care i-a unit încă de pe băncile școlii, iar prietenia aceasta nu a fost trădată vreodată⁹³.

Pe de altă parte, relaționarea cu maghiarii trebuie din nou judecată din perspectiva calității de episcop a lui Andrei Șaguna, care nu negociază individual, ci pe baza voinței comunității ortodoxe, pe care o reprezintă. El susține în casa magnaților din Pesta cauza mitropoliei, „cu tact și cu succes” (cf. Popea). În cuvântarea pe care o ține explică relația dintre credință și naționalitate, apoi făcând o paralelă cu situația canonică din Biserica Catolică și din cea Protestantă, precum și cu situații din istoria Bisericii (cazul Ciprului), arată că autonomia față de Mitropolia Carlovițului nu înseamnă o rupere. Problema despărțirii de Carloviț nu se pune din punct de vedere dogmatic, ci administrativ. Șaguna a arătat efectele benefice pe care le poate aduce autonomia Mitropoliei în viața credincioșilor și implicit a relației lor cu clerul⁹⁴. Avându-l deci ca susținător pe Eötvös, care devenise din nou ministru al cultelor, au fost numiți românul Gheorghe Ioanovici secretar de stat în Ministerul Cultelor din Pesta și Ioan cavaler de Pușcariu, șef de secțiune ministerială. Împreună cu ei, episcopul a reușit să redacteze și să aducă în discuția Parlamentului maghiar, proiectul de lege privind inarticularia Mitropoliei române și recunoașterea deplinei autonomii a Bisericii Ortodoxe din Ungaria și a Bisericii Ortodoxe sârbe (Articolul de Lege IX, *Despre egalitatea deplină în drepturi a religiilor recepte*, din 1868).⁹⁵ Rolul important al sinodului, ca purtător de cuvânt și voință ale Bisericii la masa negocierilor, este exprimat de această lege astfel: „Tot ministerul va mijloci, conform propunerii sinodului episcopesc gr.-or. român (s. M.C.), convocarea cât mai în grabă a congresului național bisericesc român de religione

pre relațiile lui Șaguna cu ea, a se vedea Conf. Dr. Paul Brusanovski, „Considerații cu privire la izvoarele Statutului Organic șagunian”, p. 33.

⁹³ Într-o epistolă din 16 ianuarie 1870, József Eötvös îi scrie că nimic nu dorește mai mult decât a-i arăta sentimentele de simpatie pe care le are față de episcopul român și adăugă: „Dumnezeu să te țină și pe tine ani îndelungați spre binele patriei și spre gloria neamului tău și să-ți dăruiască în zilele bătrânețelor tale, ceea ce e mai prețios decât orice recunoștință și glorie: conștiința, că toate nizuințele tale nobile vor produce roadele dorite”. Ioan Lupaș, *op. cit.*, p. 343.

⁹⁴ Cf. Nicolae Popea, *op. cit.*, p. 152.

⁹⁵ Conf. Dr. Paul Brusanowski, „Mitropolitul Andrei...”, *Îndrumătorul bisericesc*, anul 156/2008, p. 158.

gr.-orientală, care se va compune, afară de arhieriei, din 30 deputați din cler și 60 laici, între cari au să fie aleși 10 din confiniile militare” (art. 6). Următorul articol stabilește rolul adunărilor: „Cea dintâi problemă a ambelor adunări (congrese) bisericești, ce se vor convoca în modul acesta, vor fi a satori organizațiunea congresului, pe lângă încuviințarea Majestății Sale” (art. 7).

Cele prezentate sunt numai câteva dintre aspectele diplomației bisericești și comportamentului diplomatic șagunian. Bogăția sa este însă cu mult mai mare și oferă cu disponibilitate un suport paradigmatic pentru comportamentul diplomatic al Bisericii Ortodoxe Române în spațiul unei Europe, de data aceasta democratice și deschise spre comunicare. Andrei Șaguna însuși poate constitui un model, prin atitudinea și ținuta sa, de pe poziția aristocrației spirituale, care ferește de concepții limitative. Ca toată activitatea șaguniană și diplomația pe care a practicat-o cu mult talent, luciditate și succes în spiritul Tradiției vii a Bisericii Universale, trebuie valorificată, ea fiind fundament al memoriei Ortodoxiei din Ardeal și implicit al memoriei întregii Ortodoxii românești. Ea poate deveni punct de plecare și punte în dialogul Bisericii Ortodoxe Române cu celelalte Biserici Ortodoxe, dar și cu Biserica Catolică sau Protestantă și cu Europa. Gândirea sa universală, catolică, plină de sensuri și deschidere, întrupată în actele sale întemeietoare, rămâne verigă de aur între creștinismul primar, epoca modernă și contemporană, devenind exemplu viu, în măsura reășezării de către contemporani la locul ce i se cuvine.

Prezentând aspecte ale acestei activități a ierarhului-diplomat, studiul nu are drept scop contabilizarea formelor, metodelor și mijloacelor diplomatice, ci vrea să surprindă complexitatea unui model comportamental, care a reușit printr-un război al cuvântului, dus la masa tratativelor cu înțelepciune, demnitate și abilitate, aristocrație spirituală, să obțină recunoașterea legală a unei națiuni condamnate la tăcere și a unei Biserici „încătușate”.

Epoca șaguniană, căci o putem numi astfel, prin disponibilitatea paradigmatică pe care o oferă, rămâne un adaos evenimentțial la memoria spirituală a neamului, fiind una dintre cele mai importante fire de relegare a României la Europa și totodată un început valoric bun al drumului european.

Abstract: Church diplomacy, a new expression, belonging to the twenty-first century, denotes a reality which is deeply rooted in the age of early Christianity, legitimated by Christian Tradition and being part of it. Church diplomacy is an instrument specific to the Christian Church, governed by the principles of canonical law. It is the entirety of methods,

Maria Curtean

means and intra- and interconfessional, interreligious, church-state relations having as an ultimate purpose to maintain and accomplish complete communion. On the other hand, in a world of conflicts, with a structure which is different from that of traditional disputes, but also in a world of global interactions, through its diplomacy, the Church participates in the establishment of a better human community in its attempt to find answers to contemporary issues. From the perspective of Church-State, Church-other factors situated above the state relation, I strongly believe that the main role of church diplomacy is to maintain world peace and cooperation. Andrei Şaguna's activity in the field of church diplomacy is manifest in his relations with the Serbian Metropolitan See of Karlowitz, with the Uniat Church of Transylvania and with the state; his activity was always in line with the spirit of the living Tradition of the Church and part of his attempt to answer the realities of the historical framework.

TEOLOGIE ȘI ISTORIE

Manifestul de unire (1698). Aspecte eclezilogice

Pr. Dr. Mircea BASARAB, München

Preliminarii

Spre sfârșitul secolului XVII coroana austriacă reușește să pătrundă, în urma unei înțelegeri cu principele Mihail Apafi în Transilvania (1686). În 1691, printr-o diplomă, împăratul Leopold I a oferit o constituție Transilvaniei, în 18 puncte, care va rămâne la baza istoriei Principatului pentru un secol și jumătate. Diploma leopoldină oferea Transilvaniei noi organe executive. Un guvernator, ales de dietă și confirmat de Curtea de la Viena, conducea, în fruntea unui guvern format din 12 membri, viața politică și socială. Câțiva ani mai târziu (1694) a luat ființă în capitala Imperiului Cancelaria aulică transilvană cu scopul de a asigura o armonizare a relațiilor dintre Capitală și Principat. În ceea ce privește tema ce ne interesează, această armonie n-a funcționat, ci, din contră, s-a constatat că Viena a fost greșit informată în privința realităților transilvane¹ referitoare la unire.

Diploma leopoldină din 1691 reafirma privilegiile celor trei națiuni – unguri, sași, secui – și considera drept recepte cele patru religii: catolică, luterană, calvină și unitariană. De asemenea, Aprobatele, Compiletele și Tripartitul lui Werböczy erau menționate în vigoare. Pentru români, populația cea mai numeroasă a Transilvaniei, diploma nu aducea nimic nou, ei rămăneau în continuare ca națiune și religie în afara legii, tolerați². Anexarea Transilvaniei ca nou principat al Habsburgilor de la Viena nu aducea deci pentru situația națională și religioasă a românilor nici o schimbare.

Până la Reformă, Transilvania a avut o Biserică catolică foarte puternică, privilegiată și apărată de orânduirea seculară. După Reforma religioasă din secolul XVI, situația se schimbă radical în favoarea reformatilor și a unitarienilor unguri, precum și a sașilor luterani. Principii reformați ai Transilvaniei îi

¹ A se vedea amănunte la M. Săsăujan, Conceptul de unire bisericească în dezbaterile ministeriale din Viena la mijlocul secolului al XVIII-lea, în *Annales Universitatis Apulensis*, Series historica 9/II 2005, p. 63-74.

² D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, Cluj-Napoca 1992, p. 101

Manifestul de unire (1698). Aspecte eclesiologice

favorizează, oferindu-le avantaje în detrimentul catolicilor, al căror număr a scăzut foarte mult. Iezuiții din Transilvania, bunăoară, sunt alungați, iar episcopiile catolice de Oradea și Alba-Iulia sunt desființate. Dieta transilvană era dominată de protestanți. Iezuiții se reîntorc însă în Principat odată cu intrarea acestuia în sfera de influență și apoi de supunere a Austriei.

Viena urmărea însă o schimbare a raportului de forțe din Dietă și pentru acest lucru, românii ofereau o minunată posibilitate de realizare a acestui plan. Atrăși la catolicism, numărul catolicilor reprezentați în Dietă s-ar fi schimbat categoric în favoarea acestora și prin ei politica Vienei în Transilvania ar fi avut șanse serioase de izbândă. Pentru realizarea acestui deziderat, iezuiții, cu experiență în acest domeniu, reprezentau un minunat instrument de atragere a românilor spre catolicism. În acest sens, prin activitatea lor prozelită printre românii ardeleni, iezuiții au îndeplinit un rol dublu: a) expansiunea politicii catolice de atragere a ortodocșilor la catolicism și b) realizarea visului Casei domnitoare de la Viena de a-și impune voința în Dieta, de puternică culoare protestantă din Transilvania. Misiunea iezuiților s-a bazat pe nemulțumirile românilor ortodocși față de influența nefastă calvină și, de asemenea, pe promisiunile imperiale ale Vienei.

În scopul celor anunțate mai sus, Leopold I publică în 14 aprilie 1698 un decret prin care promite ca „acei dintre preoții valahi de rit grecesc, care declară că vor păzi ritul grecesc și vor recunoaște pe pontificele roman (cum agnitione Pontificis) se vor bucura de privilegiile preoților catolici; acei ce socotesc că nu pot face numita mărturisire sau se unesc cu alta din celelalte religii recepte, ori vor rămâne în starea religiei în care se află acum, se vor bucura de privilegiile religiei pentru care se vor declara sau vor fi considerați în statul și drepturile religiei în care trăiesc”¹. Împăratul oferea clerului ortodox din Principatul Transilvaniei, în schimbul recunoașterii papei, o emancipare social-politică nesperată până la acea dată. Generalul Caraffa, care se găsea în Transilvania, era îndemnat de Curtea din Viena să stăruie pe lângă români doar pentru unirea cu Roma.

Cardinalul Kollnich, un adept al liniei dure tridentine de încadrare a uniților în Biserica romană, este nemulțumit de faptul că împăratul a cerut preoților ortodocși doar recunoașterea pontificelului roman. Din acest motiv, el ține să completeze „lipsurile” decretului imperial printr-un manifest în 2 iunie 1698, prin care cerea însă celor ce se vor uni recunoașterea întregii

¹ N. Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam Ecclesiae orientalis in terris coronae S. Stephani*, Vol. I, Oeniponte 1885, p. 235; S. Dragomir, *Românii din Transilvania și unirea cu Biserica Romei. Documente apocrife privitoare la începuturile unirii cu catolicismul roman (1697-1701)*, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe Române a Vadului, Feleacului și Clujului, Cluj 1990, p. 22-24.

Pr. Dr. Mircea Basarab

învățăturii catolice și în special a celor patru puncte florentine. Manifestul cardinalului conținea formula tridentină după care se făceau unirile cu Biserica romană și în care se declara că uniții „primesc tot ceea ce sfânta mamă Biserică Romano-Catolică învață, mărturisește și crede, în mod privat și public învățând, mărturisind și crezând în special cele patru puncte în care am văzut că ne deosebim”⁴.

Având drept bază cele două acte – al împăratului și al cardinalului – activitatea iezuiților primea legitimitatea Curții vieneze și binecuvântarea Bisericii Catolice, pentru convertirea românilor la catolicism. Se considera că promisiunile materiale oferite preoților vor fi convingătoare, iar credincioșii își vor urma, fără prea multe probleme, păstorii. În acest context istoric s-a pregătit atragerea românilor ortodocși la catolicism. Recunoașterea primatului cerută de împărat, era contrabalansată de păstrarea credinței strămoșești, de evitarea acceptării răătăcirilor calvine, cu care au fost confrunțați românii în secolele XVII și XVIII și, de asemenea, de libertățile și scutirile civile și sociale promise de împărat. Era o șansă unică de a intra în anumite drepturi politice și sociale, pentru care împăratul cerea doar recunoașterea pontificelui roman.

Cartea de mărturie sau manifestul unirii (1698)

Așa-numitul act de naștere al Bisericii unite cu Roma nu-i deloc, așa cum ne-am aștepta să fie un asemenea act, adică un document solemn ce pecetluiește unirea a două Biserici. Versiunea română, cea cunoscută și negociată de români cu iezuiții, are un scris îngrijit, dar are și două completări, al căror conținut ne permite să credem că tratativele au fost tensionate, însoțite de îndoieli și ezitări pe tot parcursul lor. Actul, în prima lui parte, este îngrijit scris. Apoi, post-scriptumul, la care bănuim că partea română a insistat, n-a mai păstrat marginea primului text, ci are un scris mai mărunț și mai strâns, trădând o vădită grijă de a putea introduce totul pe aceeași pagină. Sigiliul Mitropoliei este aplicat, în mod surprinzător mult mai jos decât normal, lăsând astfel un spațiu liber pentru eventuale completări sau precizări. Într-adevăr, acestea au venit și se refereau la calitatea de membru al Bisericii Catolice, care nu schimba nimic din obiceiurile „Bisericii noastre a Răsăritului”, la asigurarea faptului că vlădica să rămână în scaun, la alegerea și hirotonia, după moartea lui Atanasie, a noului mitropolit, la raportul lui cu papa și împăratul, precum și la alegerea protopopilor. Toate aceste precizări de natură teologică, dogmatică și canonică, introduse după primul text, mult prea general și cu o „notă foarte lumească”⁵, ne fac să credem că după ce acesta a fost așternut pe hârtie, partea

⁴ N. Nilles, *Symbolae...*, p. 194-198, în special p. 197-198.

⁵ Lucian Blaga, *Gândirea românească în Transilvania în secolul al XVIII-lea*, Buc., 1966, p. 30.

Manifestul de unire (1698). Aspecte ecleziologice

română nemulțumită, adică mitropolitul și câțiva protopopi de încredere, a început noi tranzacții cu iezuiți. Dacă ne gândim la faptul că textul latin, scris înainte de primul post-scriptum⁶ a fost văzut de mitropolit, atunci este foarte probabil că acesta să fii înțeles ceva din mărturisirea tridentină, lucru ce l-a determinat să vină cu precizările din primul și ultimul post-scriptum. Se spune despre Atanasie că nu era bun cunoscător de latină⁷, dar diferența dintre versiunea română și cea latină nu cerea prea mari cunoștințe pentru a putea fi înțeleasă sau incita anumite bănueli. Experiența amară a încercărilor de calvinzare îi îndemna pe cei ce purtau tratativele cu iezuiții la prudență. Actul, după semnăturile de la paginile 3-5 se încheie cu un nou post-scriptum, care apare ca un codicil ce conține aproape aceleași precizări ca cel de pe prima pagină. În urma expertizelor grafologice s-a stabilit că acest ultim text aparține mitropolitului însuși⁸, ceea ce mărește considerabil interesul pentru conținutul lui. Găsim aici menționate sintagmele „legea noastră” și „liturghia Bisericii”, noțiuni sintetice în epoca la care ne referim. Textul românesc al manifestului de la 1698 este următorul⁹:

„Noi mai în gios scriși, vlădica, protopopii și popii Besearicilor rumânești dăm în știre tuturor cărora se cuvine, mai vârtos Tărâi Ardealului. Giudecând schimbarea aceștii lumi înșelătoare și nestarea și neperirea sufletelor căruia în măsură mai mare trebue a fi decât toate, den bună voia noastră ne unimu cu Besearica Romei cea catholicească și ne mărturisim a fi mădulările ceștii Bisearici sfinte catholicească a Romei prin ceasta carte de mărturie a noastră, și cu aceale privelighiomuri vom să trăim cu care trăesc mădulările și popii aceștii Bisearici sfinte, precum înălția sa împăratulu și coronatulu Craiul nostru în milostenia decretumului înălțai sale ne face părtași, care milă a nălții sale nevrând a o lepăda cum se cade credincioșilor înălții sale, această carte de mărturie și nălții sale și țărâi Ardealului o dăm înainte, pentru care mai mare tărie dăm și pecețile și scrisorile mânilor noastre. Sau dat în Belgrad în anii Domnului 1698: în 7 zile a lui octombrie.”

Primul post scriptum:

„Însă într-acesta chip ne unim și ne mărturisim a fi mădulările sfintei catholiceștii Bisearici a Romei, cum pre noi și rămășițele noastre din

⁶ S. Dragomir, op. cit., p. 35.

⁷ Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, București, 1981, p. 310.

⁸ S. Dragomir, op. cit., p. 37; M. Păcurariu, op. cit., p. 302. Convingerea că acest ultim post-scriptum aparține mitropolitului însuși este mai veche. Ea a fost exprimată și de Johannes Crisian, *Beitrag zum Geschichte der kirchlichen Union der Rumänen in Sibenburgien unter Leopold I*, Hermannstadt, 1882, p. 66.

⁹ Am transcris textul redat de J. Crisian, *Beitrag...*, p. 61-66, pe care l-am comparat și uneori îndreptat după fotocopia textului redat de N. Nilles, op. cit., p. 214. J. Crisian reproduce prin transcriere textul manifestului unirii pe care l-a văzut și cercetat în Arhiva Muzeului Național din Pesta.

obiceiul Besearicii noastre a răsăritului să nu ne clătească. Ci toate țăremoniile, sărbătorile, posturile cum până acum așa și deacum înainte să fim slobozi a le ținea după călindariul vechiu, și pre cinstitul vlădica noastră Athanasie nime până în moartea sfinții sale să naibă puteare a-l clăti din scaunul sfinții sale. Ci tocma de i s-ar tămpla moarte să stea în voia soborului pre cine ar aleage să fie vlădică pre care sfinția sa Papa și înălțatul împăratu să-l întărească și Patriarhul de subtu biruința înălții sale să-l hirotonească și în obiceiul și dregătoriilor protopopilor carii sânt și vor fi nici întru feali de lucru nime să nu să meastece. Ci să ție cum și până acum: iară de nu ne vor lăsa pre noi și pre rămășițele noastre întraceastă așezare, pecețile și iscăliturile noastre care am dat să n-aibă nici o tărie, care lucru l-am întărit cu peceata mitropolii noastre pentru mai mare mărturie”

Înscrisul pe sigil este: ”acesta iaste pecetu mitropoliei Belgradului”.

Al doilea post-scriptum:

„Și așe ne unim acei ce scriși mai sus, cum toată leage noastră, slujba Besearicei, leturghia și posturile și (carin) darul nostru să stea pre loc. Iară să n-ar sta pre loc aceale, nici aceaste pecete să n-aibă nice o tăria asupra noastră și vlădica nostru Athanasie să fie în cap și nime să nu-l hălbutăluiască”.

Textul latin, asemănător cu cel român, are însă diferențe evidente, care introduc o cu totul altă ecleziologie. Redăm mai jos, partea care diferă de textul român, schimbându-i sensul. Cu litere cursive transcriem diferența:

„Noi mai în jos scriși, episcopul, protopopii și întreg clerul Bisericii românești din Transilvania dăm de știre tuturor cărora se cuvine, dar mai ales cinstitelor staturi ale țării Transilvaniei.

Considerând atât nestatornicia vieții omenești trecătoare, cât și nemurirea sufletului (cărui în mai mare măsură trebuie să-i purtăm de grijă înainte de orice), liberi și din îndemn divin ne unim cu Biserica Romano-Catolică și prin prezenta ne declarăm membri ai Sfintei Mame Biserici Romano-Catolice, primind (acceptând), mărturisind și crezând toate câte le primeste, le mărturisește și le crede aceea, mai ales cele patru puncte în care până acum ne vedem despărțiți și care în prea milostivul decret și diploma Majestății Sale Preasfinte nouă ne sunt puse înainte...”. Alături de decretul împăratului este amintit în textul latin și manifestul cardinalului. Diferențele din partea ultimă a textului latin nu schimbă sensul celui român.

Istoriografia ortodoxă consideră că acest act nu emană de la un sinod¹⁰, ci este un text rezultat din tranzacțiile iezuiților cu mitropolitul și

¹⁰ J. Crisian, *op.cit.*; G. Popovici, *Unirea românilor din Transilvania cu Biserica Romano-Catolică sub împăratul Leopold I*, Lugoj 1901; St. Lupșa, *Biserica ardeleană și „unirea”*, București 1949; S. Dragomir, *op. cit.*; D. Stăniloae, *Uniatismul din Transilvania. Încercare de dezmembrare a poporului român*, București 1973; M. Păcurariu, *op. cit.*; idem, *Istoria Bisericii românești din Transilvania*, Banat, Crișana și Maramureș, Cluj-Napoca, 1992.

protopopii, care au aderat la unire. Actul nu are formula obișnuită a actelor emise de sobor și, în plus, nu angajează nici mitropolia, ci doar pe cei ce iscălesc: „noi mai în gios scriși...” sau, am spune astăzi, noi subsemnații. Formula, după cum vom vedea, este pentru clerul ortodox din Transilvania nouă și ea a fost introdusă cu un anumit substrat, necunoscut semnatarilor, care considerau că tratează unirea în numele instituției în care erau încadrați, folosind din acest motiv și sigiliul. Partenerii de dialog, iezuiții, cunoșteau însă foarte bine sensul acestei formule introdusă cu bună știință. De asemenea, surprinzător apare și faptul că actul, deși încheiat în numele vlădicului, protopopilor și popilor nu este semnat de vlădica și nici de preoți, ci doar de cei 38 de protopopi.

În privința actelor unirii (21 martie 1697, 7 octombrie 1698 și 5 septembrie 1700), opiniile istoricilor ortodocși și uniți sunt diferite. Primii susțin că ele nu provin de la un sinod, ci sunt acte negociate între părinții iezuiți, pe de o parte și mitropolitul Atanasie și câțiva protopopi interesați, pe de altă parte. Istoriografia unită consideră însă că actele își au originea în soborul Bisericii ardeleni din februarie 1697, 7 octombrie 1698 și 5 septembrie 1700. Desigur, pentru istorici și nu numai pentru ei, acest lucru este foarte important. Ortodocșii consideră pe bază de documente că la datele amintite în acte n-au avut loc sinoade. De asemenea, unul din argumentele ortodocșilor îl constituie tocmai formula neobișnuită pentru un sobor: „noi mai în gios scriși...sau corespondentul latin „nos infrascripti...” în loc de „noi soborul...”. Noi nu dorim să reluăm în această privință argumentele pe care le-am expus cu o altă ocazie¹¹, dar considerăm că un sprijin serios găsim în maniera în care a fost privită unirea de către Biserica Romano-Catolică, de metoda pe care a folosit-o, precum și de modul cum s-a procedat, cu o sută de ani mai înainte, în cazul rutenilor. Din acest motiv, o scurtă apreciere critică, referitoare la unele aspecte ale unirii de la Brest (1595), în interpretare catolică, devine necesară pentru înțelegerea unirii unei părți a românilor ardeleni cu Roma. Vom vedea că încadrarea actului de care ne ocupăm, în tendința mai largă a Romei de atragere a ortodocșilor la catolicism, oferă documentului unirii cu totul altă perspectivă.

E. Ch. Suttner¹², referindu-se la Bula de unire a rutenilor „Magnus Dominus”, afirmă că aceasta nu recunoaște Mitropolia Kievului și nu amintește-

¹¹ Mircea Basarab, *Die Problematik der uinierten Kirche aus der orthodoxer Sicht*, în *Orthodoxen Forum*, Heft 1/1998, p., 21-50; în limba română în *Revista Teologică*; Nr: 4/1993, p. 23-50.

¹² Ernst Ch. Suttner, *Die Anfänge der Brester Union*, în Rappert (Hg), *Kirche in einer zueinander rückenden Welt*, Würzburg 2003, p.360-361; Idem, *Das Abrücken von der Ekklesiologie des Florentiner Konzils bei der ruthenischen Union von 1595/1596 und bei der rumänischen Union von 1701*, în *Annales Universitatis Apulensis* 9/II 2005, p. 139-144. Pentru amănunte referitoare la unirea rutenilor și de asemenea, textul Bulei Magnus Dominus a se

te de existența unui sinod sau a unei hotărâri sinodale, care a căutat comuniunea cu Roma. Ea se adresează Arhiepiscopului Mihail (pomenindu-i doar în treacăt titlul de mitropolit), episcopilor, clerului și credincioșilor ca persoane. Roma nu răspunde deci la hotărârea sinodului unei Biserici, pe care o trece pur și simplu sub tăcere, ci se adresează anumitor episcopi. Aceștia au dorit unirea, în numele lor, iar cei doi episcopi delegați, care au dus actul la Roma au depus o declarație în acest sens. Delegații, pe baza unei mărturisiri de credință, au fost absolviți de consecințele ce decurg din situația lor de schismatici și au fost imputerniciți, la întoarcerea acasă, să absolve de aceleași pedepse, după același procedeu pe arhiepiscop, episcopi, cler și credincioși. În concluzie, Bula nu sancționează comuniunea cu o mitropolie, ci ea menționează primirea canonică a unor episcopi, a clerului și a credincioșilor lor în unitatea de credință cu Scaunul Romei. Ea nu recunoaște tradiția creștinismului rutenilor, ci cere cu insistență corectarea greșelilor acestora dinainte de unire. După opinia autorului amintit, unirea n-a fost suficient pregătită, prin clarificarea aspectelor ce privesc pe ambele părți, fapt ce a dus la neînțelegere și la opoziția contra ei.

Mutatis mutandis, lucrurile s-au petrecut aproape după aceeași schemă și la noi. Ținând cont de atitudinea Romei cu referire la unirea rutenilor, apare clar de ce formula de introducere a actelor unirii începe pentru noi neobișnuit: „Noi mai în jos scriși...”, adică noi subsemnații, care nu-i de loc întâmplătoare, ci aleasă de iezuiți cu un substrat foarte precis. Roma nu trata unirea pe baza unei hotărâri sinodale, care, în structura canonică ortodoxă, marca decizia în numele unei Mitropolii autonome. Iezuiții, cunoscând aceste subtilități importante din cazul rutenilor au recurs la întocmirea actelor unirii, folosind formula care menționa persoane ce urmau să fie primite, printr-o mărturisire de credință, în comuniune cu Roma și nu erau interesați pentru vreo hotărâre sinodală în acest sens. Foarte sugestivă în această privință este declarația protopopului Mihai din Călata: „Când s-a început această treabă (unirea n.n.), eu nu eram protopop, dar am auzit că 35 de protopopi au dat vlădicului o scrisoare cu peceți, pe care am văzut-o eu însumi (el nu spune că a fost sinod, nici că și el a semnat scrisoarea n.n.). Acei protopopii au luat de la preoții supuși lor scrisori asemănătoare cu peceți... Eu am avut poruncă de la vlădica să întrunesc pe popii supuși mie și să le iau scrisorile întărite cu peceți, dar până acum n-am avut timp să o fac. În care parte vor hotări popii a se recipia, rămân și eu cu ei, dar decât să-mi schimb credința, mai bine sunt gata a muri. Totuși fac rugă-

vedea *Dokumente der Brester Union* übersetzt von Klaus und Michaela Zelzer mit Erläuterungen von Ernst Christian Suttner, in *Ostkirchliche Studien*, 56. Band 2007, Heft 2, p. 275-321. Cererea sinodală de intrare în comuniune cu Biserica romană la p. 301-304, iar textul Bulei Magnus Dominus din 23 dec. 1595 la p. 304-321.

ciuni pentru papa de la Roma¹³. În ciuda unor neconcordanțe, textul ne lasă să înțelegem că acțiunea nu urmărea o hotărâre sinodală, ci o declarație personală, o adeziune la unire, care se înscrisa perfect în planul și practica primirii în comuniunea cu Roma. Deci, nu era vorba de intrarea în comuniune a unei Mitropolii cu Biserica Catolică, ci de comuniunea unor persoane, pe baza unei mărturisiri de credință tridentină, în urma căreia acestea erau absolvite de pedepsele ce decurg din situația de schismatici.

Hotărârea sinodală, care presupune structura canonică răsăriteană, constituia doar pentru români un act de autoritate, dar aceasta nu avea aceiași greutate pentru Roma, în cazul unirilor pe care le urmărea. Așa se explică de ce sinodul a avut loc în februarie 1697, iar declarația de unire a lui Teofil, fără a fi un act sinodal, a fost acceptată sau plăsmuită de iezuiți¹⁴, pentru că pe ei îi interesa doar declarațiile personale de unire nu actele sinodale ale unei Mitropolii „schismatice”. O asemenea intenție nu intra în concepția de unire a Romei. Era mult mai simplu să acorzi o absoluțiune unor persoane decât unei structuri bisericești răsăritene, unei mitropolii autonome, care ar fi implicat alte consecințe. Așa trebuie să înțelegem și răspunsul Romei la scrisoarea nunțiuului de la Viena, care anunța la 27 aprilie 1697 „trecerea făcută de episcopul grec schismatic al valahilor din Transilvania, de la greșelile schismei la sfânta credință catolică, împreună cu întregul său cler și cu multe mii de persoane”. La convertirea episcopului, afirmă Mons. Nunțiu a contribuit mult zelul Domnului Cardinal Kollonich. Nu este vorba de un sinod și hotărâri sinodale comunicate Scaunului roman, ci de trecerea schismaticului episcop grec și cei ce l-au însoțit la credința catolică. Papa Inocențiu al XII-lea dă dispoziție ca „Domnul Nunțiu să ceară episcopului obișnuita profesiune de credință...”¹⁵. Și aici, recomandarea papei se referă la persoana episcopului. Tot așa trebuie să ne explicăm actul din 7 octombrie 1698, dată la care n-a avut loc nici un sinod sau cel din 5 septembrie 1700, când știm că soborul a avut loc în 14 septembrie. Importanță deosebită pentru unire au actele și declarațiile personale, care pentru „liniștirea” românilor au fost prezentate ca acte emanând de la un sinod sau în numele unui sinod.

¹³ S. Dragomir, op. cit., p.38-40; 70. Protopoul Mihail din Călata, semnată al actului din 7 octombrie 1698 declară că nu știe că la acea dată să fi avut loc vreun sinod, dar știe că au avut loc tratative între vlădica și iezuitul Bárányi. Felul de a gândi al protopopului este tipic pentru mulți dintre semnătari, oglindind confuzia care domnea în privința unirii.

¹⁴ S. Dragomir, op. cit., p. 16.,

¹⁵ Arhiva Congregației de Propaganda fide, a. 1697, vol 67, f 175 din 4 iunie 1697 la O. Bârlea, *Union der Rumänen*, în W. de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens. Unter der Mitarbeit von Octavian Bârlea, Josef Gil, Michael Lacko*, Freiburg/München 1963, p. 412.

Primul text al manifestului de unire, foarte general, este motivat de interese „lumești” și este considerat de către unii istorici un „contract social”¹⁶. Actul se vrea o unire a două Biserici autonome, unire ce nu-i motiva-tă însă printr-o cerință religioasă, ci este animată de obținerea unor privile-gii social-politice și economice, deci materiale, legate de promisiunea din decretul împăratului (14 aprilie 1698). „Cu acele privelighiomuri vom să trăim cu care trăiesc mādulările și popii” Bisericii Catolice. Semnatarii pri-vesc unirea ca un act de lealitate față de împărat: „așa cum se cade credin-cioșilor înălții sale”. Observăm că motivul, pentru a ne exprima în termino-logia actului, ține mai mult de „schimbarea acestei lumi înșelătoare”, decât de grija ce ar trebui să o arătăm ca și creștini față de „neperirea sufletelor”. Grija față de nepierirea sufletului apare abia în precizările din cele două adaosuri. Este adevărat că semnatarii se declară „mādulările” Bisericii Cato-lice, dar această declarație nu are implicațiile teologice la care ne așteptăm astăzi și nici n-a fost urmată de adaosul din versiunea latină, adică admite-rea, mărturisirea și credința în tot ceea ce admite, mărturisește și crede aceasta și nici nu amintește de cele patru puncte florentine. Declarația era departe de a fi o „communicatio în sacris”, această semnificație fiind exclu-să prin adaosurile cu caracter teologic din cele două post-scriptumuri, care anulează propriu-zis calitatea de membru al Bisericii Catolice.

Prioritatea pentru emanciparea socială, pe care au anunțat-o semnatarii în prima parte a manifestului, este întregită imediat în clauza din primul post-scriptum, unde sunt aduse completările teologice, accentuând faptul că vor să trăiască, atât ei cât și „rămășițele”, lor după obiceiul „Bisericii noastre a Răsă-ritului”. Deși se declarau membri ai Bisericii Romano-Catolice, ei considerau însă că Biserica lor este Biserica Răsăritului. Aici sunt menționate, de aseme-nea, dorința ca mitropolitul în funcție să rămână în scaun, iar alegerea urma-șului, după moartea lui Atanasie, să fie făcută după tradiție și în toată liberta-tea de către sobor. Papei i se recunoaște doar dreptul de a întări alegerea ca, de altfel, și împăratului. Hirotonia trebuie făcută însă de patriarhul „de subtu biruința înălții sale”. Enigmaticul „patriarh” din monarhia Habsburgilor este cu siguranță Arsenie III Crnojevici, patriarhul sârb de la Peci (1674-1690), care a emigrat în Imperiul și a devenit mitropolit de Carloviț (1690-1706). De altfel, un caz asemănător a oferit nu mai puțin cunoscutul patriarh Arsenie IV Iovanovici-Sakabenda, care între 1726-1737 a fost patriarh la Peci, iar în-tre 1737-1748, mitropolit la Carloviț¹⁷. Suntem siguri că în manifestul de uni-

¹⁶ I. Lumperdean, *Nation et confession au XVIIe siècle. Option et préoccupation pour l'union ecclésiastique des Roumains de Transylvanie*, în N. Bocșan, I. Lumperdean, I. A. Pop, *Ethnie et confession en Transylvanie*, Cluj-Napoca 1996, p. 68.

¹⁷ M. Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române. Manual pentru Seminariile teo-logice*, Sibiu 1978, p. 231 afirmă că semnatarii „probabil se gândeau la patriarhul sârb de la

re de la 7 octombrie 1698, prin patriarhul din imperiu era vizat un ierarh ortodox, pentru că altfel „toată legea noastră, slujba Bisericii, liturghia ...” n-ar „sta pe loc”. Tot aici se cerea ca dregătoriile protopopilor să rămână neschimbate. Se subliniază, deci, continuitatea ceremoniilor, posturilor și calendarului cu Biserica Răsăritului, precum și păstrarea structurilor canonice și libertatea soborului în privința alegerii mitropolitului. În concepția semnatărilor, unirea, prin recunoașterea doar a pontificelui roman, care întârea doar alegerea mitropolitului făcută de sobor, nu aducea o schimbare a învățaturii și a tradițiilor liturgice și canonice existente la data semnării actului.

În cel de al doilea post-scriptum, mult mai scurt decât primul, Atanasie introduce doi termeni, care au pentru românii ortodocși din Transilvania o semnificație deosebită. Aici se cere încă odată păstrarea a „toată legea noastră” și a „liturghiei Bisericii”, alături de posturi și calendar, menționate deja în prima clauză. Legea sau legea strămoșească reprezintă întreaga credință exprimată și trăită prin intermediul liturghiei. Ambele sunt noțiuni sinteză, sintagme des utilizate în epocă. Legea reprezintă credința ortodoxă unită cu conștiința de neam, Ortodoxia fiind în Transilvania legea neamului românesc¹⁸. Liturghia cuprindea și oferea experiența sau trăirea sacramentală a învățaturii de credință, rezumând ceea ce trebuie reținut din credința strămoșilor. Liturghia era considerată ca o sinteză esențială a învățaturii sinoadelor Bisericii.

Textul latin, nu poate fi recunoscut ca o traducere fidelă sau identic cu originalul român, pe care istoriograful îl consideră ca fiind textul înțeles de semnatari și deci textul negocierilor. Versiunea latină corespunde doar în prima ei parte cu textul român¹⁹, după care semnatarii declară că „liberi și din îndem (impuls) divin ne unim cu Biserica Romano-Catolică și prin prezența se declară membri ai Sfintei Mame Biserici Romano-Catolice primind (acceptând), mărturisind și crezând toate câte le primește, le mărturisește și le crede aceea, mai ales cele patru puncte în care până cum ne vedem despărțiți”. După acest text de importanță dogmatică covârșitoare și care lipsește total din textul românesc, versiunea latină continuă, anunțând că unirea s-a făcut în urma decretului și diplomei înălțatului împărat la care mai adaugă și

Carloviț”; Idem, *Istoria Bisericii românești din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș*, Cluj-Napoca 1992, p. 198 „probabil se gândeau la patriarhul sârbilor care organizase o mare emigrație a credincioșilor săi din imperiul habsburgic”

¹⁸ Lucian Blaga, *op. cit.*, p. 100-102. Legat de noțiunea de lege strămoșească a se vedea Dorin Oancea, „Legea strămoșească” în conțext istoric transilvănean, în *Annales Universitatis Apulensis*, Series historica 9/II, 2005, p. 21-26; E. Ch. Suttner, „Legea strămoșească”. *Glaubensordnung und Garantie des sozialen Zusammenhalts*, in *Ostkirchliche Studien*, 56. Band, 2007, Heft 1, p. 138-154.

¹⁹ S. Dragomir, *op. cit.*, p.35 consideră că această parte este o traducere defectuoasă a textului latin.

decretul cardinalului, acesta ne fiind amintit însă în originalul român. Este menționată apoi ca și în textul român dorința de a trăi cu acele drepturi și privilegii cu care trăiesc preoții Bisericii Catolice și care au fost acordate de sfintele canoane, de legile date de regii Ungariei și de către decretul împăraresc. Într-o formă asemănătoare cu cea din textul românesc se face încheierea, menționându-se data actului și localitatea: 7 octombrie 1698, Alba Iulia.

Această scurtă declarație de acceptare a întregii învățături catolice, pe care o găsim în actul atribuit lui Teofil ca și în manifestul lui Kollonich și mai târziu în actul din 5 septembrie 1700 implică o ruptură dogmatică și canonică cu Biserica Ortodoxă Mamă și ea era în evidentă contrazicere cu versiunea românească, unde se menționa păstrarea legii noastre și a liturghiei Bisericii și unde Biserica Răsăritului era considerată Biserica noastră. Cu o mărturisire ca cea din actele latine amintite nu se poate discuta de o continuitate între Mitropolia ortodoxă și Episcopia unită ce a luat naștere după declarația lui Atanasie de la Viena. O comuniune cu Biserica Ortodoxă nu a devenit doar dogmatic imposibilă, ci era chiar interzisă. Autorităților le-a fost comunicat însă textul latin și de asemenea cardinalului Kollonich, un partizan al absorbției uniților în Biserica Catolică. După declarația din versiunea latină, uniții deveneau parte a Bisericii Romano-Catolice, permițându-li-se folosirea ritului bizantin, dacă nu contravenea învățaturii catolice de credință. De altfel, latinizarea Bisericilor unite a rămas o permanentă tendință de încercare a Romei, de care unii dintre uniți s-au plâns și la Conciliu Vatican II.

Versiunea latină a manifestului de unire de la 1698 a fost comunicată autorităților, iar cea română, singura bază a tratativelor a fost cunoscută doar de români. Pentru ca acest fals să nu fie descoperit, documentul de la 1698 a fost dosit. El a fost găsit abia în 1879 în arhiva provenită de la iezuitul G. Hevenessy, aflată în Biblioteca Muzeului Național din Budapesta. N. Densușianu, istoricul unit care a descoperit actul, a declarat revoltat: „Întenția frauduloasă este așa-dar evidentă. Avem înaintea noastră o traducere din cele mai mișelești și mai criminale, falsificarea unui document public, a unui tratat politico-bisericesc, pentru a supune poporul român catolicilor și a desființa Biserica română de Alba Iulia”²⁰. Actul are deci la bază o intenție frauduloasă, este calificat drept o traducere „mișelească și criminală”, socotită drept un fals, ținând supunerea românilor ardeleni catolicilor. Versiunea românească a fost la acea dată (1698) singura acceptată de Atanasie, or aceasta nu putea intra în discuție pentru Kollonich și Biserica Ca-

²⁰ N. Densușianu, *Independența bisericească la D. Stăniloae*, Uniatismul... p. 24.

Manifestul de unire (1698). Aspecte eclesiologice

tolică. Profitând de faptul că partea română nu cunoștea latina, pentru a putea purta negocierile pe baza acestui text, iezuiții au găsit soluția asigurării scopului prin introducerea în versiunea latină a ceea ce și-a dorit Kollonioch și ceea ce erau siguri că va accepta Roma. Probabil Atanasie a înțeles ceva din versiunea latină și din acest motiv a intervenit în versiunea română, destul de generală, cu cele două adaosuri. Iezuiții, după ce au prezentat versiunea latină celor interesați, au ascuns documentul, care le-ar fi dat la iveală intențiile frauduloase. Acesta a fost găsit însă mult mai târziu, așa după cum am menționat deja. Descoperirea actului a coincis cu catolicizarea pe care a cunoscut-o unirea sub mitropolitul Ioan Vancea și sinoadele din 1872 și 1882.

Semnificația eclesiologică a manifestului de unire de la 1698

Un act istoric bisericesc are și o semnificație eclesiologică. Vom încerca în cele ce urmează să vedem care a fost aceasta și cum s-a ajuns la ea. Pentru noi prezintă importanță în primul rând textul românesc, pentru că acesta a constituit documentul tranzacțiilor lui Atanasie și al protopopilor interesați de emanciparea propusă de Leopold I, prin decretul de la 14 aprilie 1698. De fapt, la acest decret se referă și actul care poartă data de 7 octombrie 1698. Conform acestui act, semnatarii se unesc și se declară membri ai Bisericii Catolice, dar ei doresc ca „pre noi și rămășițele noastre din obiceiurile Bisericii noastre a Răsăritului să nu ne clătească. Ci toate țăremoniile, sărbătorile, posturile cum până acum așa și de acum nainte să fim slobozi a le ținea după călindariu vechiu...”. Ca nu cumva expresia: „mădulare” ale Bisericii Catolice să poată fi interpretată în mod greșit, așa cum semnatarii n-au dorit, ei țin ca în post-scriptum să fie introduse precizări dogmatice, liturgice și de drept canonic, care au menirea de a îndepărta eventuale confuzii. Foarte probabil că Atanasie, văzând versiunea latină a înțeles ceva din mărturisirea ce urma imediat după ce semnatarii se declarau *commembra* ai Bisericii Catolice, adică tocmai acel text al mărturisirii prin care ei declarau că primesc, mărturisesc și cred tot ceea ce primește, mărturisește și crede aceasta, mai ales cele patru puncte florentine. Acesta ar fi putut constitui unul din motivele pentru care Atanasie a insistat pentru introducerea celor două adaosuri, care subliniau condițiile în care el și protopopii lui concepeau să fie făcută unirea.

În acest caz apare foarte firească întrebarea: În ce consta unirea, din moment ce totul trebuia să rămână cum a fost până la data semnării actului? Unirea, din punct de vedere bisericesc, a însemnat pentru semnatari doar o recunoaștere a papei ca și cap al Bisericii, prevăzută de decretul aulic, singurul

la care se face aluzie în text. Din versiunea română a „cărții de mărturie” rezultă că promisiunile și drepturile civile au cântărit mult mai greu în balanță decât recunoașterea papei ca și cap al Bisericii, dar cu păstrarea neschimbată a credinței (legii), a cultului (Liturghiei) și a structurii lor canonice. S-a renunțat la comuniunea cu Mitropolia Țării Românești și legătura cu domnului Constantin Brâncoveanu, care vor fi interzise, introducându-se, în schimb, recunoașterea din partea papei și a împăratului, a alegerii libere de către sobor a mitropolitului. Foarte important lucru era faptul că hirotonia mitropolitului nu intra în competența papei sau a episcopilor ce erau în comuniune cu el, ci aceasta trebuia încredințată patriarhului „de subtu biruința înălției sale”. Actul sacerdotal, eclezial era oficiat, așadar, de un „patriarh” ortodox, un ierarh cu care Mitropolia ar fi intrat în comuniunea ce înlocuia pe cea anterioară și directă, adică a mitropolitului de la București.

Papa și împăratul reprezentau persoane străine, care nu erau în comuniune cu Mitropolia ardeleană. Ei nu „țineau” de „legea noastră”, strămoșească, românească. Împăratul aparținea „legii nemțești” sau „papistașe”. Am putea spune că unul reprezenta puterea politică, iar aceasta trebuia recunoscută și era chiar recomandată de Instrucțiunea-îndreptar primită de Atanasie la hirotonia lui de la București, iar celuilalt, departe la Roma, i s-a dat, datorită înmăjurărilor din imperiu austriac, o recunoaștere formală, care nu implica ecleziologia imediată și autonomă practică de Mitropolia Transilvaniei. Aceasta din urmă se obliga să nu mai întrețină legătura canonică cu Mitropolia Ungrovlahiei, dar rămânea în comuniune ortodoxă, prin „patriarhul” din imperiu. Puterea seculară și Roma au insistat asupra unirii, iar semnatarii, atrași de emanciparea social politică, precum și de perspectiva eliberării de sub influența calvină, au găsit o soluție, care să nu-i despartă de comuniunea cu Biserica Răsăritului. Cele două recunoașteri – a papei și a împăratului – nu implicau în viziunea semnatarilor încălcări ecleziologice grave, ele erau dictate de împrejurări excepționale și constituiau doar un caz de forță majoră, adică o încălcare a disciplinei bisericești, care nu apărea acum pentru prima dată în istoria Bisericii. Din moment ce Bisericii Catolice nu-i era recunoscută competența hirotoniei mitropolitului, semnatarii se considerau doar formal „mădulari” ale acesteia, ei continuând, prin „patriarhul” din imperiu, să rămână în comuniunea ortodoxă, chiar dacă aceasta se făcea pe o altă cale decât cea tradițională, cunoscută până la semnarea actului unirii cu Roma.

Prin această interpretare ecleziologică sui generis, vlădica Atanasie încerca să rămână, atât cât îi permitea constrângerea politică și religioasă în care se găsea, în cadrul Instrucțiunii (îndreptarului) primite la hirotonie. Aceasta prevedea în 22 de puncte respectarea dispozițiilor Sinoadelor ecu-

menice și ale Sf. Părinți, supunerea în problemele politice față de orânduirea de stat, conform Sf. Scripturi. La acestea se adăugau recomandări referitoare la cult, disciplina preoților și laicilor, subliniind, în concepția eclesiologică și soteriologică a timpului că mântuirea nu se poate obține decât în Biserica ortodoxă. În fond, același rigorism dogmatic referitor la mântuire îl întâlnim în epocă și la catolici, care și-au motivat misiunea uniatismlui printre ortodocși cu aceeași convingere exclusivistă. La punctul 21, Instrucțiunea rezuma cele amintite prin formula: „poruncim Arhieriei Tale a păzi dogmele, tainele și năravurile (moravurile) Bisericii Răsăritului neclintite”. Acestea, preciza aceeași Instrucțiune, se găsesc în Sfânta Scriptură, la Sf. Părinți, iar pe scurt în Măturisirea ortodoxă de credință tradusă în limba română²¹.

Insistența mitropolitului Atanasie de a păstra „toată leage noastră, slujba Bisericii, leturghia și posturile și călindariul nostru să stea pre loc”, nu era altceva decât strădania de a păzi neclintite „dogmele, tainele și năravurile Bisericii Răsăritului”. Numai cu aceste condiții înțeleg, vladica și protopopii, de a se uni cu Biserica Romei. Ultimul codicil autograf al vlădicului confirmă acest lucru.

Atanasie și protopopii înțeleg, în conformitate cu versiunea românească a actului de la 1698, recunoașterea papei ca și cap al Bisericii, fără însă a părăsi comuniunea cu ortodocșii. În felul acesta, Atanasie considera că rămâne în tradiția Bisericii Ortodoxe, care a recunoscut și după schisma din 1054 pe episcopul Romei ca un primus inter pares. Atanasie trata unirea de pe poziția mitropolitului unei Mitropolii ortodoxe autonome și se considera partener egal cu Roma. Or, în această privință s-a înșelat amarnic sau a fost indus în eroare, pentru că Roma nu trata unirea cu o Mitropolie autonomă, schismatică, ci cu persoane: episcopul, clerul și credincioșii, pe care-i primea în comuniune cu Biserica Catholică conform mărturisirii de credință tridentine. Așa se explică și intitularea actului: „Noi mai în gios scriși vlădica, protopopii și popii... sau nos infrascripti episcopus, archidiaconii...”, pe care o întâlnim cu minime variante în așa-zisul act al lui Teofil din 21 martie 1697, în varianta latină a manifestului de unire din 7 octombrie 1698, actul din 5 septembrie 1700 și mai târziu în declarația lui Atanasie la Viena (1701). Oricât de surprinzător și incomod ar fi pentru noi, trebuie să acceptăm că pentru catolici partener de tratative n-a fost sinodul sau vreo hotărâre sinodală în numele Mitropoliei, ci persoane care au cerut unirea și pentru care a fost creată o episcopie ce a fost așezată, prin act împărătesc

²¹ A. Schaguna, *Geschichte der griechisch-orientalischen Kirche in Österreich*, Hermannstadt, 1862, p.73-82.

(martie 1701), sub jurisdicția cardinalului Kollonich, Arhiepiscopul de Strigoniu. Atanasie, după hirotonia din nou, a fost încadrat în ierarhia catolică și ca atare subordonat unui arhiepiscop catolic. După același model, episcopul unit de Muncaci și cel din Slavonia (Marča) erau sufragani episcopilor catolici din Erlau și respectiv din Agram (Zagrab – Slovenia).

Prin acest act, Episcopia unită din Transilvania a fost integrată în Biserica Romano-Catolică prin Arhiepiscopia de Strigoniu (Esztergom). Era vorba deci de persoane organizate într-o episcopie, care primeau, mărturiseau și credeau tot ceea ce primește, mărturisește și crede Biserica Romano-Catolică și în special cele patru puncte florentine. La Viena, Atanasie a fost primit în comuniune cu Biserica Romei ca persoană, pe baza mărturisirii de credință tridentină, pe care urma să o impună apoi în eparhie. În final versiunea română a actului din 7 octombrie 1698 n-a fost luată, în considerare, aceasta a constituit doar momeala prin care s-au obținut iscăliturile protopopilor. Pe baza declarației publice de credință a lui Atanasie, acesta a fost hirotonit din nou de catolici ca preot și episcop, iar comuniunea cu Biserica Ortodoxă a încetat. El nu a fost primit în Biserica română ca mitropolit al Mitropoliei ortodoxe din Transilvania, ci în noua lui calitate de episcop al unei nou înființate episcopii ce intra sub jurisdicția Arhiepiscopului de Strigoniu și prin el în comuniune cu Roma. Este vorba deci de crearea unei noi structuri bisericești, încadrată în Biserica Catolică, ce nu are nici o continuitate cu vechea Mitropolie ardeleană. În fond, așa a fost privită noua unitate ecleziastică și de cardinalul Kollonich²². Nu se poate nega însă nici confuzia care a domnit după unire la unii din cei ce au acceptat-o fără să știe, iar dovezile în această privință sunt suficiente în primele decenii după actul unirii.

Șederea lui Atanasie la Viena reprezintă un capitol hotărâtor pentru viitorul Bisericii românilor din Transilvania. Dat fiind faptul că Atanasie nu semnasese încă unirea cu Roma și nu prezenta prea multă încredere în această privință, iezuiții au cerut cardinalului Kollonich să-l cheme la Viena și aici să fie determinat să facă o declarație publică de unire. Numai un episcop unit, convins și onest ar putea să aducă, în concepția iezuiților, roade în privința definitivării actului unirii. Or, Atanasie nu lăsa impresia unui astfel de episcop și nici nu era încântat să plece la Viena. După ce a acceptat ideea, înainte de plecare a strâns soborul în 7 ianuarie 1701 și, înarmat cu o declarație de atașament din partea acestuia a plecat în capitala Imperiului. Odată ajuns la Viena, Atanasie a fost confruntat, din partea protectorilor, cu un proces și un interogatoriu inchizitorial la care nu s-a așteptat. Rechizitoriul era format din 22 de puncte și cuprin-

²² E. Ch. Suttner, *Überlegungen zu den Tagesordnungspunkten 2, 3 und 4*, in *Annales Universitatis Apulensis*, 10/II, 2006, p. 38-39.

Manifestul de unire (1698). Aspecte eclesiologice

dea acuzații de natură morală, greșită administrare a eparhiei și lipsă de fidelitate față de unirea cu Roma. Era acuzat că a tipărit cărți cu un conținut ortodox, că nu a dat curs îndrumării de a corecta greșelile și, de asemenea, că nu a iscălit actul unirii²³. Este curios că acest lucru era cunoscut deja la 1701 cardinalului, dar este negat de către unii istorici chiar și astăzi.

Cardinalul Kollonich deținea deja, din raportul iezuitului Kapi de la Cluj, două soluții referitoare la viitorul lui Atanasie. Prima era îndepărtarea din Transilvania, iar cea de a doua prevedea menținerea lui în scaun în condiții foarte precise, prin prestarea unui jurământ de unire precum și o declarație a lui și a protopopilor că vor să depindă de Biserica catolică. Se sugera deci un jurământ și o declarație personală, nu hotărâre sinodală, de unire²⁴. Pentru ilustrarea celor afirmate redăm o parte din raportul superiorului iezuiților de la Cluj, care nu avea încredere în Atanasie. „În asemenea împrejurări, omeneste este cu neputință de a înfiripa unirea, dacă le lipsește românilor un episcop într-adevăr unit, onest și nu ignorant. Orice am încerca noi, nu vom reuși, dacă episcopul nu-i unit decât în aparență. Episcopul de acum însă, spun toți câți îl cunosc, este nu numai ignorant (celelalte le trec cu vederea), ci foarte suspect, chiar și în ceea ce privește unirea adevărată. Unui român, care nu se silește din propriul îndemn să se unească și care întrevade un oarecare profit temporal din simularea unirii, părăsind de fapt schisma, eu nu am să-i cred niciodată, că va fi unit, oricât jură că va deveni”²⁵. După aceste cuvinte dure la adresa lui Atanasie, calificat drept ignorant, foarte suspect, interesat și lipsit de sinceritate, G. Kapi continuă: „dacă este absolut necesar ca episcopul să fie înainte de toate sincer unit, iar acesta nu-i nădejde să devină niciodată, oricât ar promite, este mai recomandabil să fie îndepărtat din Transilvania”²⁶. Kapi oferă însă și o altă alternativă. Pentru cazul când Curtea s-ar mulțumi doar cu primirea elementelor esențiale ale unirii, Atanasie și protopopii ar trebui să presteze un jurământ de unire și să promită într-o adunare că vor să depindă de scaunul Romei²⁷. La această ultimă alternativă se alătură și Bárányi, împreună cu iezuziții de la Alba Iulia²⁸. Ceea ce ne reține încă atenția din raportul lui G. Kapi este faptul că Atanasie nu se silește din propriul îndemn să se unească și deducem că acesta știa precis că nu entuziasmul pentru credința catolică l-a adus pe Atanasie în rândul episcopilor uniți.

²³ N. Nylles, *op.cit.*, p. 259-262

²⁴ S. Dragomir, *op. cit.*, p. 90; N. Nylles, *op. cit.*, p. 264-266, 266.

²⁵ *Ibidem*, p. 266

²⁶ *Ibidem*, p. 264-265

²⁷ *Ibidem*, p. 269-270

²⁸ O. Bârlea, *op. cit.*, p. 174

Cu toate acestea, cardinalul Kollonich se decide pentru menținerea în scaun a unui Atanasie intimidat de procesul prin care a trecut și care a acceptat, fără nici o împotrivire, toate condițiile impuse de catolici. Cardinalul a ignorat pur și simplu toate hotărârile „sinodale” sau personale luate în Transilvania și a conceput unirea „drept o cerere sau, de asemenea, o concesiune/ingăduire din partea Bisericii romane și a împăratului”²⁹. Cu alte cuvinte, unirea era prezentată ca o exigență a unor foruri superioare³⁰ și nu ca o mișcare a maselor de ortodocși ardeleni, care „liberi și din impuls divin”, se îndreptau spre Scaunul roman. La Viena, întreaga amabilitate arătată lui Atanasie în Transilvania a încetat, iar adevărul a ieșit la lumină. Kollonich aplică în privința unirii același clișeu pe care Roma l-a aplicat rutenilor. Nu interesa hotărârea sinodală, ci cererile personale. Nu se trata cu o structură eclezială orientală schismatică, ci cu persoane, care vor intra în comuniune cu Roma, iar aceasta se va îngriji, în cazul românilor împreună cu împăratul, de crearea unei noi structuri ecleziale și de încadrarea acesteia în Biserica Catolică, precum și de numirea unui episcop, sufragane al arhiepiscopului de Strigoni. Incadrarea episcopului unit în ierarhia catolică urma regula obișnuită, practică atât la episcopul din Muncaci cât și la cel din Slavonia (Marča), adică pe baza unei mărturisiri de credință. Pentru viitor, clerul va propune trei candidați, iar împăratul numea pe unul dintre aceștia. Despre libertatea soborului de a alege mitropolitul, cerută în 7 octombrie 1698, nu se mai putea aminti. Rolurile s-au schimbat: papa și împăratul nu întăreau alegerea liberă a soborului, ci împăratul era cel care făcea numirea.

Hirotonia din nou ca preot și episcop a lui Atanasie, în condiții destul de discutabile chiar și pentru catolici, în privința necesității unui asemenea act, *a atins culmea umilinței*, iar de formula florentină de unire, Kollonich lasă impresia că nici n-a auzit. De fapt, procedeul aplicat lui Atanasie nu este un caz singular. Același lucru s-a întâmplat și cu episcopul sârb din Slavonia, Simeon Vratanja, care face o mărturisire de credință catolică și apoi este hirotonit din nou ca episcop unit pentru sârbii emigrați în Slavonia ce au acceptat unirea cu Roma³¹. Comportarea lui Kollonich în cazul unirii românilor trădează faptul că maniera în care se făcea unirea ca și structura nou rezultată este o consecință a unei dispoziții venite de la o instanță superioară care trebuie executată. Avem de a face cu un fel de Roma locuta, *causa finita*. Discuțiile și negocierile au avut loc la Alba Iulia între vlădica, susținut de câțiva protopopi și iezuiții din Transilvania. La Viena

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Michael Lacko, *Die Union in Kroatien*, in W. de Vries, *Rom und die Patriarchate...*, p. 108.

s-a ajuns în faza finală, în care s-a pecetluit unirea prin zelul cardinalului Kollonich, care a executat-o așa cum a dorit-o Roma și împăratul.

Pentru supunerea și lipsa de curaj manifestate la Viena, unde a recunoscut toate acuzele ce i s-au adus și a promis să-și îndrepte viața și atitudinea față de unire, Atanasie este răsplătit de împărat cu un lanț de aur, pe care era gravat portretul acestuia și, ironia soartei, în diploma de numire este lăudat pentru „meritele sale excepționale... pentru învățătura și erudiția lui, pentru viața lui exemplară, pentru bunele moravuri...”. Calificările trimise de G. Kapi cardinalului Kollonich au fost date uitării! O schimbare totală de atitudine, care greu poate fi înțeleasă în condiții normale. Văzând și mai ales trăind la Viena „schimbarea acestei lumi înșelătoare”, Atanasie, după ce a ajuns la Alba Iulia, și cu sprijinul tacit al iezuiților, a încercat să mai tempereze declarația semnată în capitala imperiului. Desigur, schimbarea era impusă de faptul că altfel unirea ar fi fost compromisă.

O nouă umilință îl aștepta pe episcopul „națiunii valahe din Transilvania și ținuturile învecinate” prin semnarea actului din 7 aprilie 1701, care cuprinde 16 articole pentru împlinirea cărora se obligă³². În introducerea declarației deja, Atanasie recunoaște în cardinalul Kollonich, arhiepiscopul de Strigoniu, pe „meo vero et legitimo metropolitae”, promițând să respecte toate articolele declarației pe care o semnează.

În articolul 1, se subliniază faptul că la baza unirii stă mărturisirea de credință tridentină. Aceasta va fi transmisă și cerută protopopilor și preoților în prezența episcopului, pentru că numai prin intermediul acestei mărturisiri putea fi socotit cineva unit. Despre hotărârile luate înaintea actului de la Viena nu se amintește nici un cuvânt. Ele sunt complet ignorate. Mai precis, la baza unirii stă declarația episcopului luat ca persoană corporativă, reprezentând comunitatea, urmând ca acasă să fie luate declarații celorlalte persoane ce făceau parte din eparhie.

Articolul 2 cuprinde jurământul de supunere filială (*iuramentum me obedientem filium*) până la moarte față de capul Bisericii creștine, pontificele roman Clement XI și față de succesorii lui. La Liturghie nu va mai pomeni numele patriarhului din Constantinopol, ci rugăciunile se vor face pentru pontiful roman.

Articolul 3 menționează cererea lui Atanasie de a fi din nou hirotonit „sub conditio” ca preot și episcop (sub *conditione* În *presbyterum* ac În *episcopum* taliter reconsecrări postulo). Promite, de asemenea, că în vizitele pastorale de la biserici și parohii va rehirotoni, sub *conditione*, pe toți preoții (*promito me În proxima ecclesiarum et parochiarum mearum visitatione*

³² N. Nylles, op. cit., p. 281-286.

unumquemvis presbyterorum seu poparum sub conditione reordinaturum). Este greu de înțeles că Atanasie „liber și din impuls divin” a putut face o astfel de cerere. Mai degrabă, date fiind condițiile rehirotonirii, cardinalul Kollonich a încercat prin această cerere să-și reducă responsabilitatea actului³³ la care a ținut cu obstinație.

Articolul 4 inserează promisiunea episcopului de a distribui gratuit Catehismul catolic, pe care Kollonich se obliga să-l tipărească în limba română. Tot aici este menționată obligația de a elimina erorile schismaticilor și ereticilor provenite din timpul despărțirii, iar pentru viitor se obligă să nu mai tipărească nimic fără cenzura teologului (Qui posthac In typographia nostra imprimuntur dabuntur theologo meo ad censuram). Este introdus în Biserica unită bine cunoscutul imprimatur!

Articolul 5 se referă la acceptarea din partea lui Atanasie a unui teolog și sfătuitor catolic, care va reprezenta o instituție obsedantă și costisitoare, cu rolul evident de a controla activitatea episcopului și a episcopiei. El devine un cenzor fără de care episcopul nu putea întreprinde absolut nimic. Episcopul se obligă că „fără prezența căruia (teologului) nu voi ține nici un sinod și nu voi face nici o vizită canonică bisericilor și parohiilor și fără aprobarea lui nu voi excomunica pe nimeni și nu voi pronunța nici un divorț sau voi pedepsi vreun laic sau cleric, nu voi hirotoni pe nimeni și nu voi ridica pe nimeni la demnitatea de protopop, nu voi scoate pe nimeni din funcție, nu voi transfera nici un preot dintr-o parohie în alta; într-un cuvânt, în toate problemele bisericești voi primi și voi urma sfaturile folosite ale teologului și sfătuitorului meu”. În acest fel, Atanasie și urmașii au ajuns „episcopul teologului iezuit”, o instituție de care mai târziu se va plânge episcopul Inochentie Micu în memoriul adresat papei Benedict XIV.

În articolul 6, Atanasie promite ca pe viitor să întrerupă orice corespondență și orice legătură cu schismaticii și ereticii și chiar cu principele Valahiei, iar pe arhiepiscopul bucureștean nu-l va mai recunoaște a fi mitropolitul lui.

Restul articolelor (7-16) se referă la acuzațiile de ordin moral și financiară ce i-au fost aduse, Atanasie promițând că se va îndrepta.

O simplă lectură a acestui capitol trist și umilitor din istoria Bisericii române din Transilvania ne face să înțelegem de ce N. Iorga consideră actul lui Atanasie de la Viena ca „cel mai înjositor act public săvârșit de vreun vlădică românesc”³⁴. Istoricul unit Zenovie Păclișanu afirma, referitor la același act de la Viena, următoarele: „Cardinalul Kollonich și sftcnicii săi au întrecut orice măsură; condițiile ce i-au fost impuse vlădicului român fac mai mult impresia unor aspre sancțiuni aplicate unui delicvent și sunt fără precedent în istoria

³³ O. Bârlea, op. cit., p. 174

³⁴ N. Iorga, Istoria Bisericii românești, Vol 2, 1929, p. 19

Manifestul de unire (1698). Aspecte ecleziologice

unirilor religioase”³⁵. Octavian Bârlea consideră că „Documentul este în realitate, atât pentru Atanasie, care l-a iscălit, cât și pentru oamenii care i l-au impus, puțin onorabil”³⁶. Același autor afirma: „Cardinalul Kollonich credea că prin acest act va ușura recunoașterea lui Atanasie la Roma”. După această afirmație, care pare a acorda comportării cardinalului o circumstanță atenuantă, autorul continuă: „În orice caz, foarte rușinosul document pentru Atanasie trădează adâncă neîncredere a cardinalului și a celor din anturajul lui față de orientali”³⁷. Cuvinte cât se poate de clare față de un act silnic și dezonorant, care a marcat împrăjurările întemeierii Bisericii unite din Transilvania.

*

Ceea ce am dori să subliniem este *evidenta siluire morală* la care a fost supus Atanasie la Viena, și de asemenea, faptul că pentru cei doi istorici uniți citați, declarația și jurământul de la Viena (7 aprilie 1701) au constituit un act impus, deci în directă contradicție cu afirmațiile referitoare la libertatea, pe care Curtea din Viena dorea să lase impresia că o acordă actului unirii românilor cu Roma. De la actul din 7 octombrie 1698, care cerea libertate deplină soborului la alegerea mitropolitului și hirotonia lui de către un ierarh ortodox, „patriarhul de subtu biruința înălții sale”, până la rehirotonirea lui Atanasie, la cerere proprie, ca preot și episcop este o schimbare categorică de poziție ce nu poate fi explicată prin libertate sau impuls divin, afișate cu grijă în actele unirii. După experiența făcută cu „libertăți” asemănătoare, pe care le găsim în acte oficiale de-a lungul istoriei, românii pot distinge astăzi adevărul. Atanasie, după ce a trecut la Viena prin proba furcilor caudine, n-a mai fost decât un instrument docil în mâinile altora și, în special, ale teologului și sfătuitoareului iezuit.

La întoarcerea de la Viena și la instalarea sa ca episcop, Atanasie s-a izbit de opoziția ortodocșilor și chiar a unora dintre cei ce au acceptat unirea, fără să cunoască amănuntele ei. Jurământul lui Atanasie la Viena ca și hirotonia lui din nou ca preot și episcop au stârnit un val de proteste și au îndepărtat pe mulți români de unire. Începând deja din 1701, unii din cei ce au protestat contra acestui act au suportat persecuții sau au fost întemnițați, de unde mulți nu s-au mai întors. Lucian Blaga afirma cu privire la unirea românilor cu Roma următoarele: „Unirea românilor cu Biserica Romei a fost inițiată prin ademeniri și promisiuni, a căror realizare a rămas pe urmă timp de mai multe decenii un pios deziderat, și care în fapt nu s-au împlinit niciodată întocmai. Acestei „uniri”, în ale cărei acte de bază s-au strecurat grave falsuri iezuite, acestei uniri, la care, indusă în eroare a aderat majoritatea cle-

³⁵ O. Bârlea, op. cit., p.174 nota 105

³⁶ O. Bârlea, op. cit., p. 174.

³⁷ O. Bârlea, op. cit., p. 174

rului român, i-a urmat o evoluție sinuoasă, plină de peripecii, de dificultăți și de tragice întorsături pentru ambele biserici române din Transilvania, atât pentru cea unită, care a fost crunt înșelată în așteptările ei, cât și pentru cea ortodoxă, care intra acum într-o epocă de prigoniri și de martiraj mai cumplită decât fusese pentru ea lunga perioadă a Reformei”.

Adevărul este că unirea realizată, așa cum afirma L. Blaga, prin „ademeniri și promisiuni” s-a menținut prin aparatul administrativ și represiv al puterii seculare, în mod concret prin „cătanele” (soldații) și, la nevoie, prin tunurile împăratului. Peste suferințele și necazurile aduse de unire s-a așternut timpul și mai recent s-au încercat, pe calea dialogului explicații, recunoscându-se însă durerile provocate. Ținta politică a Vienei și tendința de atunci a Romei de a atrage la catolicism au fost susținute de eclesiologia și soteriologia exclusivistă a timpului. Zelul părinților iezuiți pentru convertirea românilor, ni s-a explicat la începutul anilor '90, a fost susținut și prin grija sinceră purtată mântuirii sufletelor celor convertiți. Realizarea scopului n-a fost acompaniată însă totdeauna de sinceritate, de transparența intențiilor și acțiunilor, fiind de multe ori însoțită de falsuri. Este vorba de o epocă de suferință, pe care urmașii celor două Biserici surori încearcă să o reevalueze în comun, privind-o de la o anumită distanță istorică, printr-un proces de vindecare a rănilor trecutului și de reconciliere. Un asemenea efort nu poate fi decât salutat și susținut. El reprezintă un proces lung și anevoios, însoțit de rezerve normale, dar care trebuie continuat până se ajunge la încrederea care înlătură suspiciunile. Pe parcursul acestui proces de reconciliere, adevărul nu poate fi ocolit, ci rostit chiar cu amărăciune și regret, care ne conduce la curajul de ne cere iertare unii altora pentru neînțelegerile, durerile și suferințele provocate și îndurate de-a lungul istoriei.

În cadrul celei de 3-a Adunări Ecumenice Europene (Sibiu, 4-9 septembrie 2007) a avut loc în aula Facultății de Teologie Ortodoxă din localitate o întrunire pe tema: Un Proiect de cercetare a unirii românilor din Transilvania cu Roma. O contribuție la împăcarea Bisericilor din România. Participarea, pe măsura importanței temei, a fost foarte numeroasă. Ceea ce a surprins pe ortodocși a fost afirmația că unirea nu s-a făcut prin violență, ci trebuie considerată ca un act liber. O astfel de afirmație a redeșteptat amintirile dureroase ale trecutului. Susținerea unei astfel de opinii, în ultimul timp tot mai evident, venită și din partea unor persoane participante de mulți ani la dialogul teologic al celor două Biserici surori este egală pentru ortodocși cu:

a- O sfidare a documentelor istorice, care evocă perioada tragică din istoria Bisericii ardelenne.

b- O sfidare a spiritualității unei Biserici surori, care s-a aplecat cu durere asupra perioadei frământărilor religioase din Transilvania și a canonizat

Manifestul de unire (1698). Aspecte eclesiologice

pe unii dintre fiii ei ce au suferit din cauza credinței ortodoxe, trecându-i în rândurile sfinților și mucenicilor mărturisitori ai dreptei credințe.

c- O sfidare a dialogului teologic pe care cele două Biserici surori, catolică și ortodoxă, îl duc de mai bine de 25 de ani. În cadrul întrunirilor de la Freising/München (1990) și Balamand/Liban (1993), Comisia mixtă internațională pentru dialog teologic între cele două Biserici a tratat tema: „Uniatismul, metodă de unire din trecut și căutarea actuală a comuniunii”. Comisia mixtă a declarat la Freising cu privire la uniaticism următoarele: „noi respingem uniaticismul ca metodă de refacere a unității, pentru că această metodă se opune tradiției comune a Bisericilor noastre” (36). În continuare, declarația comună subliniază că metoda uniaticismului susținut prin factori exteriori Bisericii, n-a adus comuniunea Bisericilor, „ci a devenit o sursă de conflicte și suferințe mai întâi pentru ortodocși și, apoi, chiar și pentru catolici” (Freising 6c, Balamand 8). Această declarație ne amintește de cuvintele citate din L. Blaga, care sublinia, cu mult înainte documentelor amintite, suferințele Bisericilor românești din Transilvania ca și consecință a unirii.

Alegând calea negării acestor suferințe care au fost recunoscute în documentele comune ale dialogului teologic catolic-ortodox, precum și a afirmării libertății în care s-a înfăptuit și consolidat unirea religioasă din Transilvania nu cred că se poate ajunge la un rezultat pozitiv cu ortodocșii. Vindecarea rănilor trecutului și reconcilierea nu se poate face prin evitarea sau chiar negarea adevărului, ci numai printr-o asumare plină de responsabilitate a lui, într-un dialog al respectului reciproc animat de dragoste.

Abstract. We intend to emphasize the apparent *moral assault* which Athanasius had to face in Vienna and the fact that the two cited Uniat historians considered the declaration and oath of Vienna (April 7, 1701) an imposed act, in contradiction with the freedom, which the Court in Vienna was preaching, of the union of Transylvanian Romanians with Rome. From the act of October 7, 1698, which requested that the council electing the Metropolitan enjoy full freedom and that the Metropolitan be ordained by an Orthodox bishop, "the patriarch under the triumph of his highness", to the re-ordination of Athanasius, on his own request, as a priest and bishop, we witness a categorical change of position which cannot be explained through concepts such as freedom or divine guidance, which had been carefully inserted in the union acts. After their experience with similar "liberties", included in various official documents issued during their existence, Romanians can now distinguish the truth. Athanasius, after his battle of caudine forks in Vienna, he became a docile instrument in the hands of the Jesuit theologian and counsellor.

Conflictul dintre Jean Calvin și Michael Servetus

Pr. Dr. Adrian CAREBIA

Jean Calvin a făcut parte din a doua generație de reformatori, fiind considerat cel mai important reformator din afara Germaniei, una din figurile dominante din cadrul Bisericii. A fost numit teologul teologilor care a completat și îmbunătățit învățătura despre Sfânta Treime. Cu privire la teologia sa, majoritatea teologilor spun că în centru ei ar sta predestinația. Alții spun că accentul ar cădea pe iertarea păcatelor. Unii critici afirmă chiar că teologia sa nu ar avea nici o profunzime. Cu toate acestea urmărind șirul activității sale predicatoriale ne dăm seama că accentul pus de el în cea mai mare parte a vieții a fost acela de reformare a comunității din Geneva. În cea de-a doua perioadă petrecută aici (1541-1564), el va fi implicat însă și într-o serie de controverse teologice la care a reacționat prompt, scriind un număr de tratate polemice care i-au permis să precizeze și să definitiveze sensul învățăturii protestante contestate atât de romano-catolici, cât și de protestanți, precum și de umaniști. Prezentăm în continuare cel mai celebru conflict avut aici, cu umanistul antitrinitar Michael Servetus (1511-1553), care l-a marcat profund până la sfârșitul vieții. Acest conflict, încheiat cu arderea pe rug a lui Servetus a contribuit enorm la discreditarea lui Calvin în epoca modernă ca un adept al persecuției și intoleranței. Calvin a fost stigmatizat ca un „inchizitor” protestant și ca un „papă” genevez, adversar al libertății de conștiință și al intoleranței medievale¹. Geniul lui Michael Servetus a fost probabil cel mai bine descris de către teologul german Adolf von Harnack care referindu-se la personalitatea sa remarcă faptul că: „reprezentantul celei mai remarcabile uniuni a celor două tendințe – misticismul speculativ și raționalismul rece – a fost Michael Servetus, gân-

¹ P.F. Geisendorf, F. Klein, *A pópos d'un quatrieme centenaire Michel Servete*, Geneva, 1953, p. 68.

ditorul spaniol care se evidențiază și prin pietatea sa profundă. El a descoperit fuziunea a ceea ce era mai bun în dezvoltarea secolului al XVI-lea pe lângă reforma evanghelică. Servetus s-a distins în mod egal și prin faptul că era un erudit căruia îi plăcea să experimenteze dar și un gânditor critic sau un filosof speculativ fiind totuși și un reformator creștin în cel mai bun sens al cuvântului².

Miguel Serveto, latinizat Michael Servetus se născuse în Spania, mai exact în Villanueva din Aragon (de aici și supranumele său Villanovanus), în 1511 fiind așadar cu doi ani mai tânăr decât Calvin, marele său adversar. A studiat în Spania la universitatea din Saragosa după care a fost trimis de tatăl său la Toulouse, unde a studiat pentru doi sau trei ani dreptul. Aici a luat cunoștință cu ideile luterane, iar Scriptura a devenit de acum înainte călăuza sa fundamentală³. După terminarea studiilor, dovedind o remarcabil precocitate intelectuală, Servetus a intrat în serviciul franciscanului Juan Quintana, duhovnicul împăratului Carol Quintul, împreună cu care a asistat se pare la încoronarea acestuia de către papa Clement al VII-lea la Bologna în 1529 și apoi la faimoasa dietă de Augsburg din 1530. În toamna lui 1530 a fost însă eliberat de către Quintana din acest serviciu, probabil pentru suspiciuni de erezie. Servetus n-a fost niciodată protestant, fie luteran, fie calvin, ci un spirit independent și anarhic în conflict cu orice fel de „ortodoxie”⁴. Formal el a rămas în Biserica Romano-Catolică, conformându-se în exterior fără nici un scrupul riturilor ei. Dar și-a descoperit vocația independentă de „reformator al reformei” încă de pe când avea doar 20 de ani. Din Germania, Servetus a plecat în Elveția rămânând o vreme la Basel, unde și-a exprimat deja opiniile sale heterodoxe despre Treime și despre divinitatea lui Hristos. L-a bombardat cu scrisori și întrevederi pe Oecolampadius sperând să-l convertească. Acesta a povestit îngrozit prietenilor săi Bucer, Zwingli și Bullinger, aflați la Basel în octombrie 1530 despre „tânărul spaniol arian” certăreț și orgolios care nega Trinitatea

² A.V. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, fourth edition, J.C.B. Mohr, Tübingen, Germany, vol. III p. 660, apud. E. Doumerque, Jean Calvin. *Les Hommes et les choses de son temps*, first edition, Lausanne-Paris 1899-1927, second edition Geneva, 1969, tome I, p. 32.

³ Spre deosebire însă de protestanți, el supunea Scriptura unei lecturi critice în același timp raționaliste și spiritualist-mistice și apocaliptice.

⁴ I. Zăgreanu, „Semnificația unui portret” *Steaua*, an XXXIV, nr. 6 (4331), iunie 1983, Cluj-Napoca, p. 39.

divină și divinitatea eternă a lui Iisus Hristos⁵. Zwingli l-a sfătuit să-l convertească sau, dacă nu, să facă tot ce-i stă în putință să împiedice răspândirea unor blasfemii atât de cumplite. Zwingli însă avea să moară peste un an fără să vadă cartea în care Servetus își exprima cu temeritate opiniile sale heterodoxe. Spaniolul a crezut că îl va putea liniști pe Oecolampadius printr-o mărturisire de credință generală, dar acesta l-a somat să-L mărturisească pe Fiul lui Dumnezeu coegal și coetern cu Tatăl, altfel nu-l va recunoaște drept creștin⁶. În loc să retracteze tânărul spaniol a aranjat cu un editor publicarea manifestului său teologic. Acesta a apărut la Hagenau în Alsacia în iulie 1531, sub numele autorului său, cu titlul „*Despre erorile Treimii în șapte cărți*”⁷. Cartea era un remarcabil manifest — dată fiind vârsta tânără a autorului ei (care avea doar 20 de ani) — care contesta deschis dogmele tradiționale ale trinității și întrupării. În prima carte el pleca de la Iisus din Nazaret ca personaj istoric și încerca să dovedească mai întâi că acest om e Iisus Hristos, apoi că e Fiul lui Dumnezeu și apoi că Acesta este Dumnezeu. Servetus pleca de la umanitate și nu de la Logosul divin, anticipând hristologiile umaniste unitariene și liberale moderne, dar nu într-un sens raționalist, întrucât afirma o locuire specială a lui Dumnezeu în Hristos și o divinizare a lui Hristos după înălțarea Sa la cer. Respingea însă identitatea Logosului divin cu Fiul lui Dumnezeu și teoria comunicării în-sușirilor. În cartea a doua trata despre Logosul divin, despre Hristos și Duhul lui Dumnezeu, explicând în principal prologul Evangheliei a patra. Pentru Servetus, Logosul nu este o entitate metafizică, ci un oracol, e glasul lui Dumnezeu și lumina lumii; e o dispoziție sau modalitate a lui Dumnezeu. Înainte de Întrupare, Logosul era Dumnezeu Însuși în actul vorbirii sau revelației Sale, iar după Întrupare Logosul e Iisus Hristos Care ni-l face cunoscut pe Dumnezeu. Tot ceea ce Dumnezeu a făcut mai înainte prin Logosul Său, Hristos face în trup, fiindcă Lui i-a dat Dumnezeu împărăția și puterea de a mântui și recapitula în El toate⁸. Cartea a treia expune relația dintre Hristos și Logosul divin, iar cartea a patra discută dispozițiile sau

⁵ *Ibidem*, p. 302.

⁶ Servetus i-a vizitat și pe Bucer și pe Capito la Strasbourg care l-au primit cu prietenie, dar nici ei n-au reușit să-l convingă să renunțe la opiniile sale.

⁷ *De Trinitatis erroribus libri septem per Michelem Serveto ab Aragonia Hispanum anno 1530*, 120 p.

⁸ J. Friedman, *Michael Servetus: a Case study in total heresy*, Edition Droz, Genève, 1978, p. 112.

manifestările divine în care Dumnezeu apare ca Fiu și ca Duh. Tatăl e prezentat când drept însăși Divinitatea, când ca o simplă dispoziției sau modalitate a acesteia. Hristologia ortodoxă a două naturi unite într-o singură persoană e respinsă explicit, întrucât Dumnezeu n-are o natură, iar o persoană nu este o realitate compusă, ci o unitate. Cartea a cincea e o speculație despre numele ebraice ale lui Dumnezeu. Cartea a șasea arată că Hristos e singurul izvor al adevăratei cunoașteri a lui Dumnezeu. Incomprehensibil în El Însuși, Dumnezeu se descoperă pe Sine în Fiul Său, iar cine-L vede pe Fiul vede pe Tatăl Său. Cartea a șaptea răspunde obiecțiilor posibile și atacă din nou dogma Trinității pe care o respinge ca introdusă în Biserică odată cu stăpânirea papei (aluzie probabil la faimoasa „Donație a lui Constantin”). Servetus a trimis câte un exemplar lui Erasmus și episcopului de Saragosa. Dar cartea sa a apărut atât catolicilor, cât și protestanților drept o blasfemie intolerabilă, reușind să atragă atenția inchiziției. Într-adevăr, limbajul folosit de Servetus era provocator, el numindu-i pe trinitarieni „triteiști”, „amăgiți de diavol”, care se închină unui „monstru tricefal”. Zwingli și Oecolampadius muriseră la câteva luni după publicarea cărții, dar cunoscând conținutul ei o condamnaseră dinainte. În dieta de la Regensburg din 1532, teologul catolic Cochlaeus a atras atenția lui Quintana asupra cărții lui Servetus, iar împăratul a interzis-o și a ordonat distrugerea ei. Servetus însă a recidivat publicând tot sub numele său un an mai târziu, în 1532, tot la Hagenau două cărți de dialoguri despre Treime cu un appendice euharistic despre „dreptatea Împărăției lui Hristos”⁹. Servetus și-a conceput scrierea ca un fel de retractare a concepțiilor radicale din prima sa carte. Hristos e acum Fiu al lui Dumnezeu nu numai prin har, ci și prin natură întrucât slava Tatălui îi aparține în mod natural; El este totodată identificat acum cu Logosul divin cu precizarea însă că Acesta a fost făcut cunoscut abia de Hristos. Cartea se încheia cu o invocare adresată lui Dumnezeu ca să „piardă pe toți tiranii Bisericii”. Respins de reformatori în Elveția și în Germania, Servetus a plecat în Franța unde a trăit sub numele Michel de Villeneuve, dedicându-se studierii matematicii, geografiei, astrologiei și medicinei. În 1533 studia la Colegiul Lombard din Paris, unde a revenit pentru scurt timp în 1534 provocându-l pe tânărul Calvin la o dispută despre Trinitate, dar în ultimul moment s-a răzgândit și nu s-a mai

⁹ *Dialogorum de Trinitate libri duo. De justitia regni Christi capitula Quattuor per Michelem Serveto ab Aragonia Hispanum. Anno 1532.*

prezentat la ora fixată¹⁰. Din 1533 s-a aflat la Lyon fiind corector într-o tipografie, unde, în 1535 a editat sub numele „Villanovanus” o ediție latină comentată a „Geografiei” lui Ptolemeu. La Lyon l-a întâlnit pe medicul, teologul și umanistul Simphorien Chapiere care a întemeiat aici o școală de medicină. Acesta l-a convins la sfârșitul lui 1536 pe Servetus să vină să studieze medicina la Sorbona din Paris. Aici Servetus și-a luat titlurile de „magister” și „doctor” în medicină. L-a cunoscut aici pe faimoșii anatomici Vesalius și Paret, dobândind o mare faimă de medic. Lumea medicală a epocii se împărțea pe atunci în două școli „galeniști” care îl urmau pe Galenus și pe Hippocrates și „averroști” care urmau pe arabii Averroes și Avicenna. În 1537 a publicat un mic tratat (71 pagini) despre digestie și uzul siropurilor, în spiritul școlii galeniene. Ca medic experimentat Servetus a descoperit circulația pulmonară a sângelui sau trecerea sângelui din ventriculul drept în cel stâng al inimii prin plămâni, prin intermediul arterelor și venelor pulmonare¹¹. Această descoperire a făcut-o publică însă mai târziu în lucrarea sa „Restituția creștinismului” ca parte a speculațiilor sale despre spiritele vitale. Întrucât această carte va fi arsă, descoperirea a fost și ea uitată fiind redescoperită abia un secol mai târziu de medicul englez William Harvey (1578–1658). Servetus a și predat la Colegiul lombard din Paris geografie, astronomie și astrologie, dar a intrat în conflict cu medicii de acolo, publicând în 1538 un scurt tratat (16 pagini) apologetice în favoarea uzului medical al astrologiei. Aceștia l-au denunțat ca pe un impostor, iar în 1538 Parlamentul din Paris i-a interzis să mai predea astrologia. Servetus a plecat atunci din Paris stabilindu-se la Charlieu, un orașel de lângă Lyon, unde a practicat pentru doi sau trei ani medicina. Când a implinit 30 de ani s-a gândit că, după exemplul lui Hristos, ar trebui să se reboteze întrucât botezul său anterior nu avea nici o valoare, deoarece pruncii nu au încă credință. L-a scris lui Calvin două scrisori pe această temă îndemnându-l să-i urmeze exemplul¹². Devenit impopular în Charlieu, Servetus s-a stabilit pentru următorii 13 ani (între 1540–1553) în Vienne, în provincia franceză Dauphiné (vecină cu Geneva). Aici a activat ca medic sub patronajul lui Pierre Palmier, unul din sponsorii săi anteriori din Paris care fusese numit arhiepiscop al orașului. Acesta i-a dat un apartament în

10 A. Hollard, *Michael Servetus et Jean Calvin*, Bibliotheque d'Humanisme et Renaissance, tome VI, Paris, 1945, p. 114.

¹¹ P.F. Geisendorf, F. Klein, *op. cit.*, p. 70.

¹² A. Holland, *op. cit.*, p. 116.

palatul arhiepiscopal. În exterior se conforma întru totul religiei catolice și nimeni nu îl suspectau de erezie, neștiindu-se nimic despre cărțile sale anterioare în care combătuse „erorile Treimii”. În 1542 și apoi în 1545 a publicat o nouă ediție revizuită a Bibliei latine a lui Santes Pagnini (1470–1536), un învățat dominican, elev al lui Savonarola, dar adversar al protestantismului. Ediția din 1545 era însoțită de notele explicative ale lui Servetus care își propunea să restabilească sensul istoric real al Scripturilor, dar neglijat pe atunci¹³. Astfel Servetus îl identifica pe „Robul Domnului” din cartea profetului Isaia ca Uns al Domnului (Mesia), iar pe regele mesianic din Psalmii 2, 8, 22 și 110 cu personajul istoric David. Roma a pus aceste note la „index” în 1559, iar Calvin le-a invocat împotriva lui Servetus la procesul de erezie care i-a fost intentat la Geneva în 1553. În timpul șederii sale la Vienne, Servetus a redactat opera sa teologică capitală intitulată *Restitutio christianismi*. Cartea a fost terminată în manuscris, cel puțin în partea ei principală, încă din 1546, când Servetus i-a trimis o copie lui Calvin, pe care a încercat ulterior să o obțină înapoi, dar între timp Calvin o trimisese lui Viret la Lausanne. Ea a fost folosită apoi la procesul din 1553 și a fost arsă pe rug, împreună cu volumele tipărite. Titlul cărții era deja o provocare și o sfidare fiind o aluzie transparentă la „Instituția” lui Calvin. Servetus pretindea să fie nu un „reformator”, ci un „restaurator” al creștinismului¹⁴. Pe pagina de titlu era citat în ebraică *Daniel* 12, 1: „Și în acel timp se va ridica Mihail, marele voievod” și în greacă *Apocalipsă* 12, 7 despre războiul din cer al Arhanghelului Mihail cu dragonul și cu îngerii săi. Servetus se identifica astfel cu Arhanghelul Mihail în luptă cu Antihristul falsificator al creștinismului. „Restituția creștinismului” era un manifest polemic: femeia din *Apocalipsă* 12 era adevărata Biserică; copilul ei salvat de Dumnezeu e credința creștină; marele dragon e papa de la Roma identificat cu Antihristul prezis de Daniel, Pavel și Ioan. În epoca lui Constantin cel Mare și a Sinodului de la Niceea care l-a rupt pe Dumnezeu unic în trei, dragonul a început să alunge adevărata Biserică în pustie, reușind să-și mențină stăpânirea asupra pământului timp de 1260 de zile profetice sau ani, dar acum — mai exact în 1585 (= 1260 + 325) — domnia sa se apropie de sfârșit. Servetus își asuma astfel deliberat misiunea divină de a răsturna tirania antihriștilor papali și protestanți restaurând creștinismul în purita-

¹³ Servetus anticipa astfel exegeza modernă raționalistă.

¹⁴ P. Collinson, *The Reformation*, edition Weidenfeld & Nicolson, London, Great Britain, p. 359.

tea sa originară¹⁵. În 1546 deci Servetus a trimis o copie a cărții sale lui Calvin spunându-i că are să afle în ea lucruri „uimitoare, nemaiauzite până atunci”. Totodată i-a pus trei întrebări: 1. Dacă omul Iisus Hristos e Fiul lui Dumnezeu și cum anume? 2. Este Împărăția lui Dumnezeu în om atunci când acesta intră în ea și când se naște din nou? 3. Botezul creștin nu trebuie oare să presupună credința ca și Cina Domnului și care e scopul pentru care au fost instituite sacramentele în Noul Testament?¹⁶ Calvin n-a avut se pare timp să citească manuscrisul, dar a răspuns la cele trei întrebări astfel: 1. Hristos e Fiul lui Dumnezeu atât prin natura Sa divină născută veșnic din Tatăl, cât și în natura Sa umană ca înțelepciunea lui Dumnezeu întrupată. 2. Împărăția lui Dumnezeu începe în om atunci când acesta se naște din nou, dar procesul renașterii spirituale durează până la moarte. 3. Credința e necesară pentru Botez, dar nu în același fel ca și pentru Euharistie, intrucât potrivit prefigurării circumciziei făgăduința e dată și copiilor credincioșilor. Botezul și Euharistia Noului Testament se leagă între ele ca circumcizia și Paștile Vechiului Testament¹⁷. Servetus i-a răspuns lui Calvin spunând că acesta vorbește de mai mulți fii ai lui Dumnezeu, că înțelepciunea lui Dumnezeu de care vorbește Solomon era o alegorie impersonală și că nașterea din nou are loc la botezul cu apă și cu duh, nu însă la botezul pruncilor, negând faptul că circumcizia ar corespunde botezului. I-a mai pus lui Calvin alte cinci întrebări teologice, rugându-l să citească capitolul despre botez din manuscrisul trimis anterior. Calvin i-a trimis un răspuns lung oferindu-i alte explicații și trimițându-l la discutarea acestor teme din „Instituția” sa. Servetus a continuat să-l bombardeze pe Calvin cu scrisori și i-a trimis o copie a „Instituției” cu obiecții critice. Calvin și-a dat seama că Servetus e un eretic periculos și incorigibil¹⁸. Servetus a continuat să îi trimită scrisori lui Calvin, iar ediția tipărită a „Restituției” sale a publicat nu mai puțin de treizeci de scrisori ale sale către reformator fără date însă și fără răspunsurile primite din partea lui Calvin. Scrisorile sunt redactate într-un stil arogant și autosuficient, spaniolul adresându-se reformatorului nu ca un discipol sau ca un egal, ci ca un superior. Tonul era arogant, iritant și insultător. În cele din urmă Servetus a întrerupt corespondența cu Calvin, care încetase să-i mai răspundă, adresându-se colegilor săi pastori

¹⁵ P. Covard, *Le proces de Michael Servetus à Vienne*, Vienne, 1953, p. 71–75.

¹⁶ A. Hollard, *op. cit.*, p. 118.

¹⁷ Denis Crouzet, *op. cit.*, p. 317.

¹⁸ *Ibidem*, p. 320.

din Geneva. S-a păstrat o scrisoare scrisă lui Abel Poupin, pastor în Geneva 1543–1556, care a fost păstrată și folosită ca dovadă la proces. Servetus îi acuza aici pe creștinii reformați din Geneva că au o Evanghelie fără Dumnezeu adevărat, fără credință adevărată și fără fapte bune. Ei îi învață pe genezezi să se închine în locul Dumnezeului adevărat unui „cerber tricefal”, monstrul mitologic fiind Sfânta Treime. Respingând adevărata renaștere baptismală (botezul adult), pastorii reformați închid oamenilor ușa Împărăției cerurilor. Scrisoarea se încheia cu presimțirea lui Servetus că va trebui să moară pentru adevăr asemănându-se întru totul învățătorului său Hristos¹⁹. Servetus a încercat în 1552 să-și publice cartea la Basel, dar nu a reușit. Cartea a fost imprimată în secret la Vienne pe cheltuiala autorului pe parcursul a trei sau patru luni, tipărirea terminându-se pe 3 ianuarie 1553. Deși tirajul a fost de 1800 de exemplare, toate exemplarele au fost arse și distruse, păstrându-se până azi doar trei exemplare. Volumul²⁰ cuprindea în prima treime o ediție revăzută și adăugită a celor șapte cărți despre Erorile Trinității concentrate în cinci cărți urmate de cele două dialoguri despre Trinitate care au luat locul cărților șase și șapte din vechea lucrare. Restul „Restituției”, aproape două treimi din volum, era nou și cuprindea: trei cărți despre credința și dreptatea Împărăției lui Dumnezeu, patru cărți despre nașterea din nou și împărăția lui Antihrist, 30 de scrisori către Calvin, 60 de semne ale lui Antihrist și o apologie către Melancthon despre misterul Treimii și vechea disciplină a Bisericii. Pentru contemporani „Restitutio” a apărut, ca și pentru Calvin, un „volumen deliriorum” și un „prodigiosum blasphemiarum chaos”, o sinteză a tuturor ereziilor creștine cunoscute până atunci. Servetus părea a fi combinat astfel în cartea sa sabelianismul și arianismul trinitar, apolinarismul hristologic și pelagianismul soteriologic amestecându-le cu erori anabaptiste și speculații neoplatonice și panteiste. Sistemul teologic al lui Servetus era în esență un panteism original prezentat sub forma unui „pan-hristism” sau exact a unui „hristo-panteism” teosofic și mistic. Servetus nu era deloc un sceptic sau un raționalist, ci avea convingeri mistice extrem de puternice despre adevărul

¹⁹ D. Macculloch, *The Reformation. A History*, Viking Books, New-York, U.S.A., 2004, p. 573.

²⁰ *Christianismi restitutio. Totius ecclesiae apostolicae est ad sua limina vocatio, in integrum restituta cognitione Dei, fidei Christi, justificationis nostrae, regenerationis baptismi et Coena Domini manducationis. Restitutio denique nobis regno coelesti, Babylonis impiae captivitate soluta, et Antichristo cum suis penitus destructo*, 1553, 734 p.

absolut al religiei creștine. Biblia în canonul ei tradițional era pentru umanistul spaniol izvorul infailibil al adevărului²¹. Acesta însă a fost falsificat de către Biserica Catolică. Inspirată de învățăturile lui Pavel și Augustin, Reforma protestantă a fost în primul rând o mișcare practică; de aceea ea a reținut de la Biserica Catolică articolele Crezului Apostolic și dogmele Treimii și Întrupării. Plecând de la Biblie, așadar, Servetus își propunea o reformă mai radicală decât cea a reformatorilor: reforma dogmelor despre Dumnezeu și Hristos precum și a sistemului eclezial. Concepția lui Servetus se caracteriza prin trei refuzuri: refuzul dogmei ortodoxe a Trinității din Crezul niceo-constantinopolitan, refuzul hristologiei ortodoxe a Sinodului Ecumenic de la Chalcedon și refuzul botezului pruncilor, din care ar deriva toate relele și coruperea Bisericii. Adevărata Biserică a înflorit în primele trei secole fiind apoi alungată în pustie timp de 1260 de ani, adică din 325 până în 1585. Împărăția lui Antihrist a început cu trei evenimente simultane: primul Sinod Ecumenic de la Niceea (325), care a împărțit divinitatea unică în trei idoli; unirea dintre Biserică și stat sub Constantin cel Mare; și instaurarea dominației temporale a papalității sub papa Silvestru. Din aceeași perioadă datează și practica generală a botezului copiilor cu consecințe funeste. Începând de atunci adevărații creștini au fost persecutați pretutindeni și s-au ascuns în pustii. Domnia Antihristului papalo-cesarist se apropie însă de sfârșit. Bătălia Arhanghelului Mihail a început deja în cer și pe pământ, autorul „Restituției” sunând trâmbița războiului care se va încheia cu victoria lui Hristos și a adevăratei Sale Biserici. Atunci va avea loc „prima înviere” și inaugurarea Împărăției milenare a lui Hristos pe pământ urmată de Învierea și Judecata generală, după care Hristos va preda Tatălui Împărăția și Dumnezeu va fi totul în toate. Pentru Servetus Hristos nu are două naturi și nici o preexistență personală ca o a doua ipostasă a divinității, personalitatea începând doar o dată cu concepția și nașterea sa. Acest om Iisus e în același timp consubstanțial cu Dumnezeu Care e una cu omul în Hristos așa cum bărbatul și femeia sunt una în trupul fiului lor. Iisus Hristos e Fiul adevărat și unic al lui Dumnezeu, nu însă Logosul preexistent; cu toate acestea, El este Dumnezeu adevărat, întreaga ființă a lui Dumnezeu arătându-se în El și locuind în El trupește. Divinitatea este, așadar, absolut unică, simplă și indivizibilă. Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt sunt „dispoziții”, „dispensații”, „economii” sau modalități succesive ale unice

²¹ R. H. Bainton, *Hunted Heretic: The life and Death of Michael Servetus, 1511-1553*, Beacon Press, Boston, 1953, p. 7.

divinități²². Doctrina trinitară a lui Servetus este, așadar, una modalistă de tip sabelian. Concepția lui Servetus nu este însă doar modalistă, ci și panteistă. Toate sunt una și una sunt toate în Dumnezeu, iar Dumnezeu e substanța a toate. Dumnezeu locuiește în Cuvântul și în Duhul Său și este Cuvântul și Duhul Său Care locuiesc însă și în cuvântul, mintea și duhul omului și sunt cuvântul, duhul și mintea omului însuși. Panteismul lui Servetus nu este însă unul cosmic, ci un „hristo-panteism”; nu lumea este Dumnezeu, ci Hristos este marele Dumnezeu²³. În antropologie Servetus contesta predestinația absolută și servitutea naturii umane. Admitea căderea în păcat și păcatul originar, dar nu și vina moștenită. Omul căzut își menține voința liberă, rațiunea și conștiința care îl leagă de harul divin; ca atare el rămâne încă chipul lui Dumnezeu. Învățătura augustiniană și reformatoare despre căderea radicală a omului și despre stricăciunea totală a naturii umane sunt pentru Servetus o insultă atât la adresa lui Dumnezeu, cât și a omului. Omul are divinitatea în el și sufletul e consubstanțial cu Dumnezeu. Dumnezeu e drept și milostiv față de toate creaturile și nu condamnă pe nimeni, dacă omul nu se condamnă pe sine însuși²⁴. Servetus respingea și învățătura reformatoare despre justificarea numai prin credință, căreia îi opunea mântuirea prin credință și fapte bune și posibilitatea reală de sfințire și de transformare ontologică a omului sub influența harului. Sfințirea și iubirea sunt mai mari pentru el decât simpla credință. Dintr-un sacrament Servetus recunoștea doar două: Botezul și Euharistia. Botezul este nașterea din nou a omului spre Împărăția lui Dumnezeu, dar numai atunci când este primit cu credință și e precedat de căință și luminare. Cine nu are credință, acela nu se poate căi, nici nu poate renaște din Dumnezeu. Ceea ce nu înseamnă însă că pruncii morți nebotezați sunt condamnați la iad, mântuirea lui Hristos extinzându-se și asupra tuturor copiilor morți nebotezați. Dacă Botezul e nașterea omului nou, Euharistia e hrănirea lui: prin Botez primim Duhul lui Hristos, iar prin Euharistie Trupul Său, dar în chip spiritual și mistic, întrucât omul cerească din noi are

²² *Ibidem*, p. 10–14.

²³ M. Hillar, *Process theology and process thought in the writings of Michael Servetus*, paper presented at the annual meeting of the Sixteenth Century Studies Conference, october 24-27, 2002, San Antonio, TX, accesat internet <http://www.socinian.org/files/ServetusMemory/pdf>, accesat la data de 16 noiembrie 2007.

²⁴ *Ibidem*, p. 16.

Conflictul dintre Jean Calvin și Michael Servetus

nevoie de hrană pentru viața veșnică²⁵. Dogma trinitară, pedobaptismul și celelalte sacramente catolice sunt însă invenții demonice ale papei-antihrist. El, Michael Servetus, e arhanghelul trimis de Hristos ca să elibereze adevărata Biserică din activitatea babilonică a lui Antihrist de ipocrizia, tirania și idolatria sa²⁶. Curând după publicarea „Restituției” apariția ei a fost denunțată autorităților catolice din Lyon printr-un locuitor din Lyon, Guillaume Trie, convertit la protestantism și aflat pe atunci la Geneva. Foarte probabil Trie a obținut informațiile necesare despre Servetus și cartea sa de la Calvin și colegii săi, fie direct din convorbiri cu aceștia, fie din demascări ale acestora de amvon. Denunțarea lui Servetus autorităților catolice de către Calvin se explică prin zelul teologic al reformatorului pentru ortodoxia dogmatică. Pe baza informațiilor oferite de la Geneva, cardinalul de Lyon și arhiepiscopul de Vienne, după o consultare cu inchișitorul Franței, au ordonat pe 4 aprilie arestarea lui Servetus și a editorului său. A avut loc o anchetă în care spaniolul a încercat să se disculpe de acuzațiile care i se aduceau inducându-i în eroare pe anchetatori. Pe 7 aprilie însă cu ajutorul câtorva prieteni a reușit să scape din arest și să fugă, ascunzându-se. Protestul a continuat însă pe baza còpiilor cărții „Restitutio”, pe 17 iunie tribunalul civil condamnându-l la moarte pe Servetus pentru erezie, pentru încălcarea ordinelor regale și evadarea din închisoare prin ardere pe rug. În aceeași zi sentința a fost executată în efigie²⁷. Câteva luni Servetus a rătăcit ascunzându-se prin Franța. Intenționa probabil să plece spre Spania, iar ulterior spre Napoli, unde rezidau numeroși umaniști spanioli. A ales să treacă prin Geneva, unde a ajuns singur pe jos la mijlocul lunii iulie a anului 1553. A rămas aici timp de o lună intenționând să plece spre Zürich. Cu o zi înainte de plecare însă, duminică 13 august, s-a dus la biserică. Aici însă a fost recunoscut și arestat de un ofițer al poliției în numele consiliului municipal²⁸. Responsabil pentru arestarea sa a fost Calvin pentru care reforma nu se putea menține decât salvând puritatea învățăturii creștine și disciplinei bisericești. Reformatorul nu putea tolera

²⁵ Servetus afirmă limpede prezența reală a lui Hristos căreia îi dă o înaltă valoare mistică, dar combate sever cele trei teorii false ale așa-numiților „transsubstantiatores” (catolicii), „impanatores” (luteranii) și „tropistae” (zwinglienii).

²⁶ R.H. Bainton, *op.cit.*, p. 18-20.

²⁷ Emile G. Leonard, *Histoire Generale du Protestantisme*, tom premier „La Reformation” Presse Universitaires de France, Paris, 1961, p. 365.

²⁸ *Ibidem*, p. 366.

prezența în oraș a unui spirit independent și anarhic cum era Servetus, mai ales date fiind condițiile speciale care domneau în Geneva în anii 1551–1555. Opoziția împotriva lui Calvin din partea „libertinilor” sau „patrioților” conduși de Ami Perrin ajunsese acum la apogeu. Consiliul orașului, dominat de adepții lui Perrin, era pe față ostil lui Calvin care nu putea accepta perspectiva unei alianțe împotriva sa între „libertini” și Servetus, alianță care putea duce la expulzarea din nou a reformatorului din Geneva. Pe de altă parte, nu trebuie uitat că responsabilitatea procesului și condamnării lui Servetus a aparținut în integralitate consiliului Genevei. Rolul lui Calvin a fost doar acela al unui expert tehnic. Servetus a fost închis în vechea reședință a episcopilor Genevei transformată în închisoare. Procesul său a început pe 15 august și a continuat cu întreruperi mai mult de două luni. El s-a desfășurat în franceză, în palatul episcopal, în prezența membrilor Consiliului Mic. Actul de acuzare prezentat de Nicholas de la Fontaine, secretarul personal al lui Calvin, consta din 38 de articole redactate de Calvin însuși și susținute cu extrase din cărțile lui Servetus, îndeosebi la „Restituția creștinismului” anexată atât în copie manuscrisă, cât și într-un exemplar tipărit. Acuzele principale priveau opiniile sale blasfematoare și eretice despre Treime, Persoana lui Hristos și botezul pruncilor, precum și calomniera în persoana lui Calvin a bisericii din Geneva și a reformei sale. Servetus n-a recunoscut decât contestarea pedobaptismului și faptul că l-a criticat pe Calvin cu intenția de a-i îndrepta erorile pe care se declara gata să le dovedească prin Scriptură²⁹. Discuțiile au continuat și în zilele următoare însă fără rezultat. Cazul a fost predat apoi procurorului general, Servetus fiind anchetat din nou pe baza a treizeci de articole care îl acuzau mai puțin de erezii, cât de intenția de a răspândi erezia în Geneva. Consiliul a scris și judecătorilor din Vienne să le trimită documentația condamnării lui Servetus, iar pe 31 august Consiliul Mic a primit răspunsul sub forma unei copii a sentinței la moarte cu rugămintea ca Servetus să fie extrădat în Franța pentru ca să fie executată în persoana acuzatului, nu numai în efigia și cărțile sale, cum se făcuse în iunie. Consiliul a refuzat să-l extrădeze pe Servetus, dar a promis că are să facă dreptate. Condamnarea de la Vienne a stimulat zelul pentru ortodoxie al Consiliului Genevei, care nu dorea să rămână în urma Bisericii Romano-Catolice în această privință³⁰. Primele zile ale lunii septembrie au adus o confruntare directă între Calvin și

²⁹ A. Hollard, *op. cit.*, p. 121.

³⁰ *Ibidem*, p. 122.

Servetus. Consiliul a hotărât ca reformatorul să extragă din cărțile spaniolului tezele contestate, iar Servetus să răspundă de ele tot în latină, iar Calvin să relice apoi la răspunsul lui Servetus. Calvin a extras 38 de teze la care Servetus a răspuns în 24 de ore pe un ton apologetic, violent și agresiv. În răspunsul său Servetus respingea cu dispreț imixtiunea în proces a lui Calvin pe care-l numea discipol al lui Simon Magul, acuzator, criminal și ucigaș, nedemn de a se numi slujitor al ortodoxiei în Biserică. Calvin a răspuns în două zile pe larg, răspunsul său fiind semnat de toți cei 14 pastori din Geneva. Toate cele trei documente care conțineau esența dezbaterii doctrinare au fost prezentate Consiliului pe 5 septembrie. Consiliul a hotărât să ceară opinia asupra cazului lui Servetus și magistraților și pastorelor Bisericilor reformate din Berna, Zürich, Schaffhausen și Basel. Între timp, pe 22 septembrie Servetus a cerut Consiliului arestarea lui Calvin și judecarea lui pe baza unei liste de teze formulate de el însuși. El cerea ca reformatorul să fie judecat și stărpit ca un magician, ca un adept al lui Simon Magul, care reprimă adevărul lui Iisus Hristos³¹. Pe 18 octombrie au sosit toate răspunsurile de la bisericile elvețiene. Acestea erau unanime în condamnarea ereziilor teologice ale lui Servetus și în declararea adeziunii lor față de Calvin și colegii săi din Geneva, dar nici una din bisericile consultate n-a sugerat expres sentința capitală, lăsând pedepsirea lui Servetus la latitudinea Republicii geneveze. Poziția lui Servetus a fost discutată în sesiunea Consiliului din 26 octombrie, într-o sesiune extrem de furtunoasă. Ami Perrin care prezida-o a insistat ca Servetus să fie achitat, ceea ce echivala cu triumful „patrioților” și expulzarea lui Calvin. Fiind combătut, Perrin a părăsit casa senatului împreună cu câțiva prieteni. Sentința Consiliului a fost atunci unanimă. Pe baza legilor imperiale ale creștinătății antice și medievale Servetus a fost condamnat la moarte prin ardere pe rug pentru blasfemie la adresa Sfintei Treimi, a Fiului lui Dumnezeu și a botezului pruncilor. Propunerea lui Calvin de a se înlocui rugul prin sabie a fost respinsă³². A doua zi dimineață Servetus a fost vizitat în închisoare de bătrânul Farel, venit special la Geneva ca să încerce să-l convingă pe spaniol de greșeala sa. Servetus i-a cerut să-i citeze un singur pasaj biblic în care Hristos e numit „Fiul lui Dumnezeu” înainte de întruparea Sa. Farel n-a putut să facă aceasta, în schimb l-a chemat pe Calvin în fața căruia orgoliul umanist a cerut umil iertare. Acesta i-a spus să ceară mila lui Dumnezeu

³¹ *Ibidem*, p. 123.

³² R.H. Bainton, *op. cit.*, p. 24.

pe Care-L blasfemiase. Nereușind să-l convingă să retracteze, Farel și Calvin l-au părăsit. La amiaza zilei de 27 octombrie 1553 Servetus a fost dus de la închisoare la primăria orașului, unde i s-a citit sentința de condamnare, după care a fost dus în piața Champel unde era pregătit rugul. Servetus a murit cu curaj implorând până în ultima clipă cu glas tare: „Iisus Hristoase, Fiule al veșnicului Dumnezeu, ai milă de mine!” Până la sfârșit Servetus a refuzat să recunoască în Hristos, pe Fiul veșnic al lui Dumnezeu, ci doar pe Fiul veșnicului Dumnezeu³³. Personalitate complexă a secolului al XVI-lea — teolog, filozof, geograf, medic și om de știință —, Servetus murea în vârstă de doar 41 de ani, victimă în primul rând a orgoliului său și a iluziei fanatice că era chemat de Providență să „reformeze reforma” Bisericii „restaurând religia creștină” în puritatea ei originală³⁴. Execuția lui Servetus avea să apese greu asupra imaginii lui Calvin în istoriografia modernă, fixându-i aici imaginea unui inchișitor nemilos. Cu excepția cercului italienilor umaniști și sceptici, ea a fost însă aplaudată de către aproape toate mediile protestante din Europa. Calvin își apăra astfel reputația de apărător și promotor al ortodoxiei protestante împotriva subversiunilor destabilizatoare ale tuturor formelor reformei radicale reprimare de altfel de toate autoritățile statale și ecleziastice ale Europei epocii. Dar nu numai dușmanii personali sau umaniștii sceptici au criticat severitatea pedepsirii lui Servetus, ci și prieteni protestanți ai lui Calvin care se temeau că această măsură să nu-i încurajeze pe catolici în persecuția protestanților în Franța și în Europa. În aceste condiții, Calvin s-a simțit obligat să-și apere severitatea demascând erorile dogmatice ale lui Servetus. În câteva luni el a încheiat astfel o lucrare de apărare a credinței ortodoxe privitoare la Sfânta Treime și de în justificare a pedepsei capitale aplicate ereticilor³⁵, lucrare publicată în latină și în franceză la începutul lui 1554 și având un caracter oficial fiind semnată de toți cei 15 pastori ai Genevei. Calvin își justifică pledoaria pentru datoria magistraților creștini de a pedepsi erezia cu moartea invocând însă mai cu seamă legislația teocratică mozaică împotriva idolatriei și blasfemiei și interpretarea de tip inchișitorial dată de Augustin

³³ *Ibidem*, p. 26.

³⁴ G. Haldas, *Passion et mort de Michel Servet: chronique historique et dramatique*, Editions L'Age d'homme, Lausanne, 1975, p. 271.

³⁵ *Defensio orthodoxae fidei de Sacra Trinitate contra prodigiosos errores Michaelis Serveti Hispani, ubi ostenditur haereticos jure gladii coercendos esse 1554*, în CO 8, p. 453-644; aici și actele procesului lui Servetus, p. 721-872.

cuvintelor parabolei lui Hristos: „Siliți-i să intre” (Lc 14, 23), citat folosit de catolici pentru a justifica persecuția și exterminarea protestanților. Dacă în prima sa carte publicată (despre Seneca) umanistul Calvin făcea apologia clemenței, acum, la maturitate (Calvin avea 44 de ani), reformatorul convertit din umanist făcea o regretabilă apologie a violenței și intoleranței religioase. Pledoaria sa pentru pedepsirea cu moartea a ereticilor n-a rămas însă fără răspuns. O lună după apariția cărții împotriva lui Servetus, la Basel a apărut sub pseudonim, o cărțuie cu titlul „*Despre eretici, dacă trebuie persecutați*”³⁶. Dedicată ducelui Christopher de Württemberg, era prefăcută și editată de un oarecare Martinus Bellius, sub care se ascundea probabil Martin Borrhaus din Stuttgart (1499–1564), profesor de ebraică la Universitatea din Basel. Calvin a intuit însă adevărații săi autori: Castellio și Curio aflați și ei la Basel. Cartea constă dintr-o culegere de mărturii în favoarea toleranței religioase extrase din scrierile lui Luther, Brenz, Erasmus, Frank, câțiva Părinți ai Bisericii (Lactanțiu, Hrisostom, Ieronim și Augustin, tânăr), Hedio, ba chiar din prima ediție a „Instituției” lui Calvin; Partea originală a cărții era epilogul scris de Castellio³⁷. Castellio citează cazurile persecuțiilor și contra-persecuțiilor scandaloase din istoria creștinătății antice medievale și contemporane, încheind cu imaginea alegorică a unei călătorii de-a lungul veacurilor cu prezentarea efectelor celor două principii antagonice ale forței și libertății, intoleranței și iubirii, lăsându-i pe cititori să hotărască care dintre cele două tabere e tabăra lui Hristos. Calvin l-a lăsat să-i răspundă lui Castellio pe discipolul său apropiat și succesorul său Teodor de Beza. Cartea acestuia³⁸ a apărut în septembrie 1554. În prima parte Beza combătea principiul toleranței, iar în cea de-a doua apăra conduita Genevei în cazul Servetus. Pentru el toleranța față de eroare e indiferență față de adevăr și distruge orice ordine și disciplină în Biserică. Chiar și unitatea forțată a papalității e mai bună decât anarhia. Erezia fiind mult mai rea decât crima fiindcă distruge sufletul, e datoria puterii civile să-i pedepsească pe ereticii încăpățânați și destabilizatori. Toți împărații și suveranii creștini i-au pedepsit pe eretici. Cine contestă dreptul au-

³⁶ *De haereticis, an sint persequendi*, Basel, 1544.

³⁷ Acesta examinează diferitele pasaje biblice invocate pro și contra intoleranței și e prima apologie europeană a toleranței religioase revendicate în numele Evangheliei și al Reformei.

³⁸ *De haereticis a civili magistratu puniendis, adversus Martini Bellii farraginem et novorum academicorum sectam*, Geneva, 1554.

torității civile de a restrânge și pedepsi erorile periculoase împotriva religiei acela subminează autoritatea lui Dumnezeu Însuși. Autoritatea civilă trebuie să se limiteze însă la competențele ei, lăsând definirea și condamnarea ereziei pe seama Bisericii. După care trebuie să aplice cu înțelepciune acea pedeapsă care să asigure respectarea maiestății divine, precum și pacea și unitatea Bisericii. Reformatorii n-au fost deci apostolii libertății și toleranței moderne (care e un produs al umanismului și iluminismului), ci s-au vrut a fi prin toate mijloacele slujitorii necondiționați ai lui Dumnezeu. Din punct de vedere social și politic ei au fost aici mai aproape de Evul Mediu decât de modernitate. După depășirea crizei legate de condamnarea lui Servetus și de escaladarea opoziției „patrioților” din anii 1553–1555, Calvin s-a putut în sfârșit bucura de o autoritate incontestabilă în Geneva. Prestigiul său însă era imens în întreaga Europă. Mica republică geneveză, lipsită de resurse economice sau de putere militară, devenise cetatea-model a Reformei. Academia teologică din Geneva deschisă solemn pe 5 iunie 1559 a contribuit considerabil la consolidarea calvinismului și la extinderea sa în Europa: în Franța, Olanda, Scoția, Ungaria și Polonia, ba chiar și în Germania (Palatinat)³⁹. În lumina acestor dezvăluiri figura solitară a lui Michael Servetus ocupă un rol central, el fiind o personalitate îndrăznească care a analizat dogmele proaspăt îmbrățișate de creștini dar și autoritatea valorilor antice cat și teologia medievală. Creștinismul pe care Servetus l-a descoperit în timpul vieții sale nu avea prea multe în comun cu Scriptura și practica acestuia a avut consecințe dezastruoase în sânul societății de atunci. El a îndrăznit să pună la îndoială premisele religioase fundamentale și de unul singur a dezvoltat un creștinism alternativ mai apropiat de litera și spiritul Scripturii. De asemenea el a combinat doctrina sa religioasă cu viziunile naturaliste asupra lumii timpului său și le-a unificat pe toate într-un singur sistem de gândire. El își păstrează o religiozitate profundă până la sfârșitul vieții în care Hristos este motivul central al existenței sale și ghidul permanent în comportarea personală și profesională. În domeniul cercetărilor intelectuale Servetus a ridicat problema unei reevaluări radicale a întregului sistem ideologic al religiei dogmatice impuse de Apusul Europei încă din secolul al IV-lea. Cercetarea sa teologică s-a bazat pe studiul tradiției Scripturii într-o încercare de a dezvălui doctrinele religioase autentice conținute în aceasta. În cadrul acestui proces de cercetare el a dezvoltat o nouă

³⁹ Emile G. Leonard, *op. cit.*, tome premier, p. 301.

religie bazată pe elementul uman și o nouă înțelegere a divinului și problemelor divine mult mai apropiată de realitățile condiției umane. Mai târziu aceasta a evoluat într-un unitarianism biblic și în timpurile moderne s-a dezvoltat în unitarianismul universalist. Pentru toate acestea el a rămas neegalat și încă se constituie ca una din cele mai extraordinare minți din istoria lumii ce și-a adus contribuția sa la cultura universală.

Studiul de față intitulat pune în lumină disputa care a avut loc între marele reformator Jean Calvin și medicul savant Michael Servetus care s-a terminat tragic pentru cel din urmă. Acest conflict, încheiat cu arderea pe rug a lui Servetus a contribuit enorm la discreditarea lui Calvin în epoca modernă ca un adept al persecuției și intoleranței. Calvin a fost stigmatizat ca un „inchizitor” protestant și ca un „papă” genevez, adversar al libertății de conștiință și al intoleranței medievale. Plecând de la Biblie, Servetus își propunea o reformă mai radicală decât cea a reformatorilor: reforma dogmelor despre Dumnezeu și Hristos precum și a sistemului eclezial. Concepția lui Servetus se caracteriza prin trei refuzuri: refuzul dogmei ortodoxe a Trinității din Crezul niceo-constantinopolitan, refuzul hristologiei ortodoxe a Sinodului Ecumenic de la Calcedon și refuzul botezului pruncilor, din care ar deriva toate relele și coruperea Bisericii. În aceste condiții, Calvin cuprins de zel pentru ortodoxia dogmatică s-a simțit obligat să-și apere severitatea demascând erorile dogmatice ale lui Servetus. Execuția lui Servetus avea să apese greu asupra imaginii lui Calvin în istoriografia modernă, fixându-i aici imaginea unui inchizitor nemilos. Cu toate acestea, cu excepția cercului italienilor umaniști și sceptici, ea a fost însă aplaudată de către aproape toate mediile protestante din Europa.

Abstract: The present study focuses on the dispute between the great reformer Jean Calvin and the scholar and medical doctor Michael Servetus, which ended tragically for the latter. This conflict, ended with the execution of Michael Servetus - he was burned at the stake just outside Geneva - brought discredit to Calvin in the modern age as a promoter of persecution and intolerance. Calvin was stigmatised as a Protestant "inquisitor" and as a Genevan "pope", adversary of freedom of conscience and medieval intolerance. Starting from the Bible, Servetus envisioned a reform that was supposed to be more radical than that of the reformers: the reformation of the dogmas about God and Christ, as well as a reformation of the ecclesiastical system. Servetus's conception was characterised by: his denial of the orthodox dogma of the Trinity as expressed in the

Pr. Dr. Adrian Carebia

Nicene Creed, his denial of the orthodox Christology of the Chalcedonian Ecumenical Council, and his denial of the infant baptism, which he labelled as the sources of all evil and corruption within the Church. Under these circumstances, Calvin as a zealous supporter of dogmatic orthodoxy felt obliged to defend his severity by uncovering Servetus's dogmatic errors. His execution damaged Calvin's reputation in the eyes of modern historiography, which pictured him as a ruthless inquisitor. Nevertheless, except for the humanist and sceptical Italian circle, Servetus's execution was applauded by almost all Protestant circles in Europe.

Scriitori, teologi, părinți mai însemnați ai Bisericii Siriene*

Pr. Drd. Răzvan TIMOFTE

Introducere

„Deși creștinismul își are originile într-un mediu vorbitor de limba aramaică, faptul că în interiorul creștinismului a existat dintotdeauna o tradiție aramaică este în mod normal uitat. Astfel potrivit percepției moderne generale a istoriei tradiției creștine, există două mari filoane în această tradiție: filonul „grec răsăritean” (reprezentat de Bisericile Ortodoxe greacă, rusă, română etc) și cel „latin occidental” (reprezentat de Biserica Romano-Catolică și de diferitele biserici ieșite din Reformă). Existența unui al treilea filon, cel al „Răsăritului siriatic” e cu totul lăsată în afara oricărei considerații”¹.

Două ar fi în esență cauzele principale, de natură istorică, care explică – în viziunea profesorului S. Brock (Oxford), siriacistul care domină astăzi cu autoritate studiile în domeniu – modul în care s-a ajuns la „această viziune restrictivă asupra istoriei” tradiției creștine:

1. faptul că aproape toți istoricii bisericii, până în secolul nostru au luat drept model Istoria Bisericească a lui Eusebiu de Cezareea. Ocupându-se numai de creștinismul din imperiul roman el a promovat astfel implicit o viziune europocentrică din care Orientul negrec și ne-latin era absent.

2. disputele hristologice din secolul V-VI în jurul formulei dogmatice de la Calcedon (451), care au dus la schisma bisericilor orientale necalcedoniene de bisericele greacă și latină calcedoniană care

* Avizul spre publicare Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu.

¹ Sebastian P. Brock, „The importance and Potential of SEERI [Sf. Ephrem Ecumenical Research Institute] in a International Context”, The Harp (Kottayam) 10:1-2 (1997), p. 47.

începând de acum vor privi bisericile orientale drept eretice, ajungându-se astfel ca tradiția creștinismului oriental să fie rapid marginalizată sau elenizată ori latinizată

Așa se face că studiul creștinismului oriental și cel al limbii siriace nu și-au găsit până azi un loc în schema de organizare a studiilor teologice academice europene, ele fiind predate doar în cadrul departamentelor de studii orientale ale marilor universități occidentale și americane².

Memoria tradiției spirituale a creștinismului siriac s-a păstrat în cursul Evului Mediu și în Bisericile bizantine și latină sub forma intensei circulații în traduceri a două corpusuri de scrieri duhovnicești legate de numele sfinților Efrem sau Isaac Sirul (de Ninive). O imagine veridică a creștinismului siriac al primelor secole – până la scindarea lui în secolul V în trei comunități rivale (convențional numite „nestoriană – caldeeană – monofizită – iacobită și „melkită” sau imperială, respectiv calcedoniană) – a început să apară abia în ultimele decenii³. O dată cu descoperirea în 1948 a manuscriselor eseniene de la Qumran și bibliotecii gnostice de la Nag-Hammadi (Egipt) tabloul curentelor spirituale, la a căror intersecție s-a format creștinismul siriac, s-a îmbogățit considerabil.⁴

Cadrul geografico-istoric al Siriei

Siria prescurtare de la Asiria, desemna în primele secole ale erei creștine o zonă vastă, situată la est de Eufrat, incluzându-i pe locuitorii arameofoni din Mesopotamia, Valea Tigrului până la podișul Iranian și pustia Arabiei. Zona era divizată din punct de vedere politic și disputată militar între imperiul roman la vest și imperiul iranian al parților (140 î.Hr. – 224 d.Hr.) și sasanizilor (224 – 636 d. Hr.), fiind terenul de desfășurare a nenumăratelor războaie și operațiuni militare.⁵ Principalele provincii civile și eclesiastice al acestei zone erau începând dinspre Mediterana, în imperiul roman: Siria Prima metropolă la Antiohia, al treilea oraș al imperiului după Roma și Alexandria, scaunul patriarhului Orientului, la sud era Siria

² Ibidem, p. 47-48.

³ Idem, „The Nestorian” Church: A lamentable misnomer”, Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester 78: 3 (1996), p. 28.

⁴ Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A study in Early Syriac Tradition*, Cambridge UP, 1975, p. 6.

⁵ Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte către singuratici*, partea a doua recent descoperită. Studiul introductiv și traducere diac. Ioan I. Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 2003 p. 32.

Scriitori, teologi, părinți mai însemnați ai Bisericii Siriene

Secunda cu metropola Apameea, spre est erau Euphratensis cu metropola Edessa, siriace Orhay, „Atena orientului siriace”⁶.

O trăsătură specifică limbii siriace este că s-a dezvoltat ca limba unor popoare creștine⁷. Ea provine din regiunea Edessei, Urfa modernă în sud-estul Turciei ca un dialect al limbii aramaice. În timpul primului și celui de al doilea secol d. Hr. siriaca s-a răspândit de lungul țărmului estic la Mediteranei ca o limbă a comunității creștine⁸.

O cotitură dramatică s-a produs după anul 250 d. Hr. o dată cu instalarea la putere a dinastiei iraniene a sasanizilor care practica un zoroastrism militant și persecutor. Sasanizii au dus război aproape neîntrerupt cu imperiul roman timp de aproape patru secole, conflict soldat cu numeroase deportări, de populații creștine pe teritoriul imperiului persan. Starea de beligeranță aproape continuă s-a repercutat dramatic asupra creștinilor din Persia suspectați de a fi neloiali sasanizilor, „agenți secreți” romani. Ca atare creștinii au fost pe de o parte supuși unor persecuții aproape continue, iar pe de altă parte, au fost obligați să se izoleze și să se autonomizeze eclezial față de bisericile și creștinii din imperiul roman.

Ca să reziste și să-și păstreze identitatea ei și-au creat un sistem extrem de bine pus la punct de școli creștine care depindeau însă de o „universitate” situată în afara granițelor imperiului persan: inițial la Nisibis, iar după cedarea de către romani a acestui oraș în 363 și până în 489, la Edessa. Edessa se afla însă sub jurisdicția Antiohiei și ca atare în spațiul de iradiere a școlii teologice grecești antiohiene, care-și constituia în a doua jumătate a secolului IV, prin Diodor din Tars († 394) profilul distinct de cel al școlii Alexandrine⁹.

Încetarea persecuției bisericii creștine în Imperiul Roman în 313 și oficializarea ei ca religie a imperiului în cursul secolului IV, pe fundalul re izbucnirii războaielor între cele două imperii a condus la declanșarea de către Shapur II (305-379) a unei lungi și sălbatice persecuții asupra creștinilor din Orientul Apropiat. Dublul conflict între patriarhiile din imperiul roman –

⁶ Ibidem, p. 32.

⁷ Anton Baumstark, *Geschichte der syrischen mit Ausschluss, der christlich – palastinensischen Texte*, Bonn, 1922 (reîmpărită Berlin, 1968), p. 75.

⁸ *Sfintele femei ale Orientului Sirian* (texte prezentate și traduse din limba siriacă de Sebastian P. Brock și Susan Ashbrook Harvey) traducere din limba engleză Ghe. Fedorovici, Editura Sofia, București, 2005, p. 24.

⁹ Sf. Isaac Sirul, *op. cit.*, p. 34.

Roma și Alexandria împotriva ascensiunii Constantinopolului – și dintre școala de la Alexandria adepta unei hristologii a unității, pe fondul unei viziuni generale de inspirație platonice și ioaneică – și școala de la Antiohia, care promova o hristologie a distincției și o viziune de inspirație aristotelică și sinoptică – va duce la izbucnirea controverselor hristologice care domină scenă teologică și politică a secolului V - VII¹⁰. Episodul politic și teologic între patriarhii Chiril al Alexandriei († 444) și Nestorie al Constantinopolului († 450) originar din Orient și format la Antiohia, așa numitele „Trei capitale”, care reprezintă persoana și scrierile principalilor reprezentanți ai Școlii Antiohiene și critici ai hristologiei alexandrine chirilene¹¹. Opțiunile teologice și hristologice ale bisericii Răsăritului din imperiul persan s-au jucat la Edessa însă chirilenii sprijiniți de oficialitățile imperiale vor impune în cele din urmă închiderea definitivă a școlii de la Edessa de la 498. Sinodul de la Beit-Lapat din 484 condus de Barsauma a adoptat nu „nestorianismul” cum se scrie în vechile manuale și studii confesionale, ci prima mărturisire hristologică strict diafizită de tip antiohian – Hristos e două firi și o singură persoană¹².

Se reafirmă fidelitate față de Teodor al Mopsuestiei și tradiția școlii antiohiene. Aceste două elemente vor fi reafirmate ulterior în sinoadele generale din 544, 554, 576, 585, 596, 605, 612 (ale căror decizi sunt cuprinse, în așa numitul *Synodicon Orientale*), Biserica Răsăritului din Persia, trebuind astfel să fie numită mai degrabă „teodoriană” decât „nestoriană”¹³. Începutul secolului al VII-lea a fost în istoria Orientului Apropiat o perioadă dramatică. În 602 Împăratul Mauricius de la Constantinopol fusese asasinat de uzurpatorul Focas, ultimul mare șah sasanid Khosraw (590-628) declanșează un amplu atac asupra Imperiului Roman. Pe 613 ocupă Antiohia și Siria romană, 614 devastează Ierusalimul și răpește Sfânta Cruce, în 615 ajung la Bosfor, iar în 619 cuceresc Egiptul. Însă împăratul bizantin Heraclie declanșează o contra ofensivă în care zdrobii armata persană lângă Ninive (12 dec. 627). În 628 Khosraw II este asasinat iar în 630 se reînălță în Ierusalim Sf. Cruce¹⁴. Situația nu va dura însă pentru că după moartea

¹⁰ *Ibidem*, p. 35.

¹¹ *Ibidem*, p. 38.

¹² Diana Miller, *A Brief Historical and Theological Introduction to the Church of Persia to the End of the Seventh Century in the Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian*, Boston MA, 1984, p. 483.

¹³ Sf. Isaac Siriul, *op.cit.*, p. 40.

¹⁴ *Ibidem*, p. 42.

Scriitori, teologi, părinți mai însemnați ai Bisericii Siriene

profetului Mahomed în 632 arabii unificați inițiază o amplă invazie cu importanță decisivă în istoria universală: în 8 ani (între 634-642) Imperiul roman scindat de disputele religioase legate de monoenergism și monotelism pierde succesiv Palestina, Siria și Egiptul și e amenințat în însăși existența lui. În 638 bătrânul patriarh Sofronie predă Ierusalimul califului Umar. O înfrângere catastrofală înregistrează și armata persană, iar în 635-640 arabii ocupă întreaga Mesopotamie, iar în 650 este lichidată și ultima rezistență Persană în Provincia Fars.

Venirea arabilor a fost întâmpinată favorabil de creștinii din fostul imperiu persan. Bucuroși că au scăpat de politeismul unui stat păgân și persecuțiile lui s-au simțit evident mai aproape de monotelismul și etica islamică, mai ales că, în ciuda unor raporturi uneori dificile cu noile autorități, timp de câteva generații, creștinii siro-orientali s-au bucurat de respect și protecția cu restricții a libertății religioase în schimbul achitării unor taxe și impozite suplimentare. Fiind cea mai bine tolerată Biserică din Islam, Biserica Siriacă cunoaște în secolele VII-IX perioada ei de maximă înflorire misionară, culturală și monahală mai tolerați de musulmani decât bizantinii ortodocși sau cruciații catolici aceasta va reprezenta o lecție sobră despre natura conflictului religios¹⁵.

Pe drumul mătășii și al cel al mirodienilor, monahii și clericii au răspândit creștinismul într-o veritabilă „epopee misionară” spre India unde creștinii Sf. (Mar) Toma i-au aparținut până la venirea portughezilor în secolul XV și spre Asia Centrală, Mongolia, Tibet și China. În 1625 s-a descoperit la Siangfu, capitala Chinei de Nord sub dinastia Tang (618-906), o stelă de piatră neagră pe care se aflau inscripționate 1780 de caractere chinezești iar la baza și pe laturi 50 de cuvinte și 75 de nume în scrierea siriacă estrangela. Datată în 781 d.Hr. inscripția comemora prima sosire a misionarilor sirieni în China în 635.

Inițial favorizat creștinismul a fost persecutat apoi în 698 – 715 și 845, dispărând la sfârșitul secolului IX, dar fiind reintrodus ulterior în 1063 și sub mongoli unde este găsit de Marco Polo în 1275, care ne spune că hanul Kublai – Khan (1260-1294) a creat un departament pentru creștini (Biserica Siriană avea două arhiepiscopii). Biserica Asiriană a Răsăritului cunoaște apogeul maxim numărând 250 de episcopii grupate în 30 de mitropolii și întinzându-se din Cipru până în Manciuria și din Turkestan până în Ma-

¹⁵ Sebastian P. Brock și Susan Ashbrook Harvey, *op.cit.*, p. 27.

labar și Java. Biserica va primi lovituri nimicitoare o dată cu convertirea în 1295 a dinastiei mongole la islam, cu ciuma neagră și mai cu seama datorită cruzimilor lui Timur Lenk (1370-1405).

În plan cultural elita siro-orientală (literați, medici, filosofi) a jucat un rol esențial la Bagdad în traducerea în limba arabă a patrimoniului cultural grec. O înflorire unică în felul ei va cunoaște în secolul VII – VIII și viața monahală și mistică.¹⁶ Spre sfârșitul secolului VII activează în Beit Huzaye trei remarcabile figuri duhovnicești de origine din Beit Qatrave: Dadisho, Shemun d-Taibuteh și Mar Ishaq al Ninivei, iar în prima jumătate a secolului VIII în desfășoară viețuirea duhovnicească alți doi uimitori mistici siro-orientali: Yohannan Saba (†760) și Yawsep Hazzaya (†770). Radicalismul mistic și unele exprimări îndrăznețe din scrierile acestora va alerta ierarhia care îi va condamna într-un sinod din 786-787¹⁷ într-un proces „al misticilor”. În fine în secolul X a viețuit Rabban Yawsep Busnaya (†979). După secolul X nu se mai înregistrează figuri similare spirituale, accentul căzând pe supraviețuire și consemnarea tradițiilor într-un mediu din ce în ce mai ostil. După o scurtă renaștere în secolul XIII, literatura siro-orientală dispare practic și o dată cu loviturile primite și de la mongoli¹⁸.

Apariția creștinismului în Orientul Siroiac

Creștinismul a apărut pentru prima dată în Orientul Siroiac din comunitățile evreiești, fiind în mare parte independent de bisericile greco-latine din Apus și cu o puternică spiritualitate născută din tradiția semită mai curând decât cea a Greciei și Romei clasice¹⁹. La Antiohia, capitala Siria supranumită „perla Orientului” au predicat creștinismul mai întâi iudeii din diasporă, binevestind și „elinilor” și convertind pe mulți (FA 11, 1). Când s-a aflat la Ierusalim de existența creștinilor la Antiohia, apostolii au trimis pe Barnaba să cerceteze și să sporească acolo lucru evanghelic. De la Anti-

¹⁶ A. Voobus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, CSCO. Sub 14, 197/sub. 17 Louvain, 1958-1960, p. 80.

¹⁷ Cf. G. Blum, „Nestorianismus und Mystik zur Endwicklung christlich – orientalischer Spiritualitat in der Ostsyrischen Kirche”, *Zeitschrift fur Kirchengeschichte* 93 (1982), p. 280.

¹⁸ Cf. J. Gribomont, „Le monachisme au sein de l'eglise en Syrie et en Cappadoce”, *Studia Monastica* 7 (1965): 7-24, p. 15.

¹⁹ Robert Murray, „The Characteristics of the Earliest Syriac Christianity” *East of Byzantium*, Ed. M. Garsoian, T. Mathews, R. Thomson, Washington D.C., 1982; 3-16 (oferă un rezumat excelent al imaginii de ansamblu), p. 10.

ohia Barnaba a plecat la Tars și a chemat pe Saul, care între timp se convertise la creștinism și au plecat împreună la Antiohia un an întreg învățând mult popor. „Și în Antiohia întâia oară ucenicii s-au numit creștini” (FA 11, 26). Până atunci în mediul iudaic creștinii se numeau credincioși ucenici, ucenici, frați, sfinți. De acum înainte ei se vor numi creștini, după numele lui Hristos, atât credincioșii proveniți dintre iudei, cât și cei proveniți dintre alte neamuri și religii²⁰. Desigur în sensul său de bază creștinismul siriatic împărtășea credința lumii creștine mai largi: aceasta nu a fost o diferență de convingere religioasă ci o divergență de orientări sau de orizonturi de gândire, revelate în textura și în tonul spiritualității dezvoltate în răspuns la mesajul creștin. Din rădăcinile sale semite creștinismul siriatic a moștenit tradiția biblică direct din iudaism. Un rol important în iudaismul din Siria l-a jucat și influențele venite din partea iudaismului ascetic de tip esenian. Cu alte cuvinte acolo unde Bisericile greacă și latină tratau cu iudaismul în forma diasporei sale cu influențele gândirii și culturii eleniste și în mod special cu impactul filosofiei, spiritualitatea siriacă era bazată pe un temei biblic format într-o mai mică măsură în dialogul cu religiile păgâne exterioare decât cu iudaismul evreiesc însuși²¹. Așa cum s-a întâmplat și în alte părți ale creștinătății antice, forme variate de creștinism au înflorit și în Orientul Sirian. Regiunea a devenit cunoscută prin erudiții care încurajau grupări de înclinație gnostică: marcioniții în primul rând, valentinienii, mesalienii, precum și maniheii cei de un sincretism neobișnuit, toți aceștia au lăsat semne adânci pe fața creștinismului siriatic.

Însă o înțelegere ascetică a creștinismului în Orientul Sirian a fost fundamentală chiar din primele momente, chiar dacă în sfera bisericii siriace acesta va apare drept „ortodox” în decursul consolidării creștinismului²².

Spiritualitatea și asceza siriacă

Spiritualitatea siriacă solicita o viață de renunțare și mai presus de orice, una de celibat nu doar pentru cei aleși, ci pentru toți credincioșii. Astfel în secolul III (posibil secolul al IV), sfântul Botez și sfânta Euharistie erau rezervate doar pentru cei necăsătoriți²³.

²⁰ Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, *Istoria Bisericii Universale*, Manual pentru seminarile teologice, Ed. IBMBOR, București, 1992, p. 28.

²¹ Sebastian P. Brock și Susan Ashbrook Harvey, *op. cit.*, p. 28.

²² Cf. J. Gribomont, *op. cit.*, p. 20.

²³ Robert Murray, „The Exhortation to Candidates for Ascetical vows at Baptism in the Ancient Syriac Church”, *New Testament Studies* 21 (1974-1975): p. 59-80.

Viața de feciorie sau de înfrânare în cazul celor căsătoriți (practica căsătoriei spiritualizate) reprezenta angajamentul creștin de bază. Modelele care susțineau această perspectivă erau biblice: modelele profeților, în special a lui Ilie și Elisei, precum și exemplele din Noul Testament a lui Ioan Botezătorul, al lui Iisus însuși, a ucenicilor din momentul alegerii și a lui Pavel. Toți acești „aleși a lui Dumnezeu” au dus o viață de renunțare pentru a urma planul lui Dumnezeu cu o credință neîmpărțită.

Spiritualitatea siriacă împărțasea cu spiritualitatea întregii creștinătăți timpurii tendința de a literaliza simbolurile. Nu exista nici o separație între simbolul spiritual și lucrarea fizică în domeniul comportamentului religios. Totuși Orientul Siriac a dus această tendință mult mai departe decât bisericile greco-latine din Apus. Astfel dacă viața de renunțare era reclamată de modelul și de îndemnul Scripturii atunci aceasta era viața care trebuie trăită de toți credincioșii. Dar poate că aceasta se vede mai bine în puterea imaginilor folosite. Noul Testament a prezentat imaginea lui Hristos ca Mirele Ceresc, căruia credinciosul îi este adus spre logodnă. Relația evocată de această imagine este una de devoțiune absolută și irezistibilă.

Mirele Ceresc era un epitet favorit pentru Hristos în Orientul Sirian,²⁴ celibatul era din nou acțiunea care rezulta și din nou aceasta nu datorită unei înțelegeri dualiste potrivit căreia trupul este rău s-au inferior, ci datorită faptului credinciosul este cu totul dedicat lui Hristos, dăruit Lui „logodit cu Hristos”. Imaginea religioasă și acțiunea fizică sunt inseparabile și dovedesc redarea literală a simbolului. În forma sa extremă această literalizare a dus la un comportament izbitor din partea credinciosului sirian.²⁵

Lucrarea răscumpărătoare a lui Hristos, al doilea Adam, a făcut mântuirea posibilă pentru umanitate și a dus promisiunea reîntoarcerii în rai, la viața desăvârșită dusă de Adam și Eva înainte de cădere. În anticiparea acestei întoarceri și într-adevăr pentru ai grăbi realizarea unii credincioși au adoptat o viață de un simbolism fizic izbitor: a merge dezbrăcat prin pustie, supraviețuind cu fructe sălbatice și apă, trăind printre fiarele sălbatice, expunându-se la asprimea condițiilor naturale de viață și ducând o neconținută viață de rugăciune și cinstire a lui Dumnezeu, așa după cum pe drept au făcut Adam și Eva. Au exprimat prin trupurile lor adevărul spiritual al credinței.

²⁴ A. Voobus, *op. cit.*, p. 78.

²⁵ *Ibidem*, p. 79.

Nicăieri altundeva în lumea creștină nu s-ar mai putea găsi o înțelegere atât de profundă, prin comportamentul religios să fie echivalat cu credința religioasă. Însăși viața credinciosului, în sensul cel mai comun, manifesta esența credinței acesteia.

Principalele trăsături specifice ale spiritualității creștine siriace

Ca o concluzie în opinia specialiștilor principalele trăsături specifice ar fi: „simbolismul”, „ascetismul” (impins uneori la forme radicale), „individualismul” (mai exact accentul pus pe experiența personală)²⁶ și importanța acordată „imaginilor feminine” (Duhului Sfânt și Sfintei Fecioare Maria)²⁷.

Mai concret șapte ar fi „temele proeminente” specifice părinților creștinismului siriac: accentul pe pogorârea lui Hristos la iad, Hristos văzut ca Mire Ceresc, mântuirea realizată de El înțeleasă ca tămăduire și recuperarea a paradisului, „focul divin” al duhului în Sfintele Taine, necesitatea „ochiului luminos” al credinței pentru înțelegerea spirituală a Scripturii și a naturii, și unitatea dintre „cele trei biserici” (din cer, de pe pământ și din suflet).

În ce privește afilierea la biserica universală va veni destul de târziu, fiind reprezentată de gestul simbolic al consacrării episcopale a siriacului Palut, la Antiohia în jurul anului 200 d. Hr.

Părinți și scriitori Sirieci

Tațian Asirianul

Născut la anul 120 d.Hr. Informațiile ce le avem partea din operele sale, partea de la Sf. Irineu, Clement Alexandrinul, Eusebiu de Cezareea și Sf. Epifanie al Ciprului. Deși născut între barbari el primește o aleasă educație greacă, studiind istoria, retorica și filosofia. Ceea ce trebuie să remarcăm la el este însemnătatea lui culturală și filosofică. Convertirea sa se face la Roma. Tot aici el studiază la Școala Sf. Iustin devenind astfel un elev de al lui. În școala lui Iustin va primi și adânci învățătura creștină. Tațian a

²⁶ Din care se va dezvolta așa numita spiritualitate a „simțirii inimii” de origine siriacă reprezentată remarcabil de Omiliile Macariene, dar impinsă în erezie de extremismul harismatic al mesalienilor

²⁷ Cf. Robert C. Bondi, „The Spirituality of Syriac – speaking Christianity in Christian Spirituality. Origins to the 12th century, (Ed. B. McGinn, John Meyendorff), New York, 1988, p. 158.

fost un scriitor cu destul de multe opere după mărturia unor istorici. A scris o lucrare intitulată „Despre ființele vii”, „Despre natura demonilor”, apoi în lucrarea intitulată „Cuvânt către greci” amintește că avea intenția să scrie „Împotriva acelor care au tratat despre lucrurile lui Dumnezeu”. Clement Alexandrinul vorbește despre o carte a lui Tațian intitulată „Despre mântuire după Mântuitorul”. Dintre toate acestea până la noi au ajuns doar două. Acestea sunt: „Cuvânt către greci” și „Diatesaronul”.

„Cuvânt către greci” este scrisă la Antiohia și nu la Roma. Ea este adresată grecilor înțelegând că această apologie este destinată unui auditoriu mai mare cu scopul de a arăta superioritatea creștinismului. Cum o demonstrează Tațian, acesta o va face prin expunerea principalelor învățături creștine, despre Dumnezeu, despre Logos, despre creație și providență, despre păcatul originar, despre mântuire, despre învierea morților, despre îngeri, despre demoni, despre suflet și despre lume și le compară cu învățăturile religioase și filosofice ale grecilor, mai ales cu mitologia. Numai valoarea doctrinară arată superioritatea creștinismului. Este primul care face o istorie religioasă universală a umanității, aducând în același timp puterea argumentului cronologic. Vorbește despre Sfânta Treime dar nu pronunță aceste termen, vorbește despre Dumnezeu Tatăl, de Cuvântul care este immanent Tatălui înainte de creație și apoi devine persoană distinctă. Sfântului Duh sălășluiește în inimile dreptilor iar rolul său s-a văzut în inspirația profeților²⁸.

„Diatesaronul” este o evanghelie unică, obținută din adunarea textelor de cele patru evanghelii. Era un fel de prezentare cronologică a vieții Mântuitorului. Aceasta evanghelie s-a bucurat de mare autoritate în Siria și a fost comentată într-o serie de lecții ținute la școala din Edessa, de către Sf. Efem Sirul. A fost denumit ca „Tertulian al grecilor”²⁹.

Preotul Geminus (Geminianus) (†230)

Preot din Antiohia care după informațiile Fericitului Ieronim a activat în vremea împăratului Alexandru Sever (222-235) fiind alături de Ipolit și Beryllus de Bostra, scriitor, teolog de mare talent. Din nefericire, nici unul dintre titlurile operelor sale și nici o lucrare nu s-a mai păstrat³⁰.

²⁸ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, „Patrologie” Manual pentru institutele teologice, vol. I, IBMBOR, București, 1984, p. 316.

²⁹ Arhid. Dr. Prof. Voicu C-tin, „Tațian Asirianul” în Telegraful Român, (anul 142), nr. 1-2, Sibiu 1995, p. 4.

³⁰ Remus Rus, „Dicționar Enciclopedic de Literatură creștină din primul mileniu”, Ed. Lădia, București, 2003, p. 291.

Sfântul Ignatie Antiohianul (Teoforul † 107)

Știrile despre viața sa sunt extrem de puține. Deși numele său apare în lucrările mai multor autori patristici, informațiile cele mai importante le găsim în propriile sale epistole scrise „în drum spre mucenicie, în ultimul an de episcopat”. Știm însă cu certitudine că Ignatie a fost episcop al Antiohiei, hirtonit chiar de Sf. Pavel. La fel de sigur suntem și de faptul că în anul 107 a fost condamnat la moarte prin sfășiere de fiare în amfiteatrul lui Flavian din Roma.³¹ Opera și învățătura sa sunt constituite din cele șapte scrisori redactate pe drumul martiriului său, deși pe seama sa au fost puse mai multe lucrări. Autenticitatea epistolelor sunt atestate de istoricii: Eusebiu și Ieronim dar mai ales de „Scrisoarea Sfântului Policarp către Filipeni”.

Ele sunt adresate Efesenilor, Magnezienilor, Trallienilor, Romanilor, Filadelfienilor, Smirnenilor, Sf. Policarp³². Sf. Ignatie a fost unul dintre primii teologi ai Bisericii care oferă structura de bază a unei teologii ce se va preciza cu claritate abia peste câteva secole.

Mărturisește cu tărie credința în Sf. Treime atunci când afirmă „străduiți-vă să fiți tari în Dogmele Domnului și ale apostolilor în toate câte faceți să sporiiți cu trupul și cu duhul în credință și în dragoste, în Fiul și în Tatăl și în Duhul”³³. Centrul existenței și gândirii lui este Hristos. Pomeniște numele lui Hristos în scrisorile sale de 157 de ori, sub diferite forme: Iisus, Hristos, Domnul, Mântuitorul. El este Dumnezeu care a venit din Tatăl, din veci Cuvântul și chipul Tatălui, Fiul lui Dumnezeu și Fiul Omului, născut din Fecioara. Este *cel dintâi care folosește expresia Biserică Universală*, arătând că ea este acolo unde este Hristos. Prezintă în termeni foarte clari ierarhia bisericească. Unitatea bisericii este asigurată de unitatea dintre episcop, preoți, diaconi și credincioși: „vă îndemn să vă străduiți să le faceți pe toate în unire cu Dumnezeu, având întâistător pe Episcop, care este în locul lui Dumnezeu, pe preoți care sunt în locul soborului Apostolilor și pe diaconi care îmi sunt așa de dragi, cărora li s-a încredințat slujirea lui Hristos”³⁴.

Sfintele Taine sunt văzute în viziunea sa drept arme ale creștinului împotriva celui rău. Sf. Euharistie este Trupul Domnului, doctorie și „leacul

³¹ Arhid. Prof. Univ. Dr. C-tin Voicu, Pr. Conf. Univ. Dr. Nicu Dumitrașcu, *Patrologie. Manual pentru seminarile teologice*, Ed. IBMBOR, București, 2004, p. 30.

³² Pr. Dumitru Fecioru, „Părinți și Scriitori Bisericești”, în *Scrierile Părinților Apostolici*, vol. I, București 1979, p. 157-190. Ediția a II-a București, 1955, p. 188-228.

³³ *Ibidem*, p. 168.

³⁴ *Ibidem*, p. 166

nemuririi", validă și eficace doar dacă este administrată de episcop sau de delegații acestuia. Mărturisirea este înțeleasă ca mijloc de curăție și păstrare a unității Bisericii³⁵.

Malhion (sec. III)

Preot în Antiohia, erudit și conducător al unei Școli de retorică din acest oraș. A jucat un rol deosebit de important în depunerea ca eretic a lui Pavel de Samosata. Descoperind că Pavel era adept al ereticului Artemon, împărtășin ideile acestuia despre cele două firi ale lui Hristos îl provoacă la o discuție publică, demascându-l ca eretic. Discuțiile au fost consemnate de tahigrafi și au constituit materialul de bază al scrisorii enciclice trimise de participanți la sinodul de la Antiohia din 268. Combaterea unei erezii în sinod fusese inaugurată de Origen, care analizase în dialog cu Beryll de Bostra doctrina acestuia³⁶.

Pavel de Samosata (sec. III)

Episcop de Antiohia, ajunge guvernator și secretar al reginei Zenovia din Palmyra, alungată de romani în 272 d.Hr. Malhion va fi cel care dă detalii în scrisoarea din 268 referitoare la viața și convingerile doctrinare ale lui Pavel. Adept al unei monarhism dinamic, conceput ca o Treime a Tatălui, Înțelepciunii și a Logosului, care până la creație au format un singur ipostas, Pavel devenind în Hristologie, precursorul lui Nestorie.³⁷

Lucian de Antiohia († 312)

Preot în Antiohia și martir al bisericii în timpul persecuției lui Maximian. Fondatorul școlii teologice din Antiohia. Cu ajutorul lui Dorotei el realizează o mare versiune Septuaginta (LXX), folosită în biserici-le din Constantinopol, Asia Mică și Antiohia, după cum ne informează Ieronim. În critic biblică Lucian respinge interpretarea alegorică a lui Origen și adopta interpretarea literară. Școala Antiohiană va produce comentarii biblice valoare. Aici au studiat adepții ereziei lui Arie; Arie însuși Eusebiu de Nicomidia, Maris de Calcedon, Leonțiu din Antiohia, Eudoxius, Teognis din Niceea, Asterie, care îl considera pe Lucian ca auto-

³⁵ Magistr. C-tin Voicu, „Hristologia Părinților Apostolici”, în Ortodoxia an III (1961), nr.3, p. 416

³⁶ Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *op.cit.*, p.472

³⁷ Remus Rus, *op.cit.*, p. 670.

ritate adoptând denumirea de „collucianiști”. S-a pus problema dacă acest Lucian, martir al bisericii, a fost una și aceeași persoană cu Lucian ereticul, excomunicat de biserică s-au dacă a fost o altă persoană cu același nume. Părintele Prof. I.G. Coman opinează în favoarea a două persoane diferite. Dacă a rămas 30 de ani în biserică și a suferit moarte de martir ar putea fi un argument care să ducă la ștergerea păcatului de a fi căzut în greșală doctrinară. La acest fapt se adaugă informația lui Ieronim potrivit căruia lui Lucian ar fi scris un libellus în vederea readmiterii în biserică³⁸.

Lucian ereziarhul născut spre 230 era suspectat de mulți, pentru că el era personajul despre care se vorbea în epistola lui Dionisie al Alexandriei către Dionisie al Romei. El a moștenit pe Pavel de Samosta căruia i-a urmat la conducerea comunității. E probabil ca Arie să se fi inspirat în teodiceea sa, din monoteismul sever a lui Pavel și Lucian, care credeau într-un Dumnezeu unic, nenăscut și veșnic având în El puteri nepersonale ca: Înțelepciunea și Logosul.

Dorotei († 303)

Preot în Antiohia, om cultivat mare iubitor al lucrurilor divine. Deși nu se știe dacă a scris ceva, *Cronica Pascală* (2, 120-130) menționează pe un oarecare Dorotei, episcop al Tyrului, care ar fi scris: „Despre profeți”, „Despre cei 12 apostoli”, „Despre cei 70 de apostoli”³⁹.

Adamantius (sec. IV)

Deși a fost identificat de Sfântul Vasile cel Mare și Sf. Grigorie de Nazians cu Origen, stilul, conținutul și modul de gândire ale dialogului „Despre adevărata credință în Dumnezeu” nu prezintă asemănări care să sugereze posibilitatea unei astfel de identificări. Argumentele susținute de autori sunt bine construite dovedind o cunoaștere clară a credinței creștine⁴⁰.

Teofil al Antiohiei († 185)

S-a născut în Siria. Sursa cea mai importantă în studiul nostru îl prezintă principala sa operă „Către Autolic”, după unii singura autentică, după alții singura care a supraviețuit. Convertirea la creștinism a venit în

³⁸ Pr. Prof. Dr. I. G. Coman, *op.cit.*, p. 477.

³⁹ Remu Rus, *op.cit.*, p. 196.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 11.

urma citirii Sf. Scripturi și mai ales a profeților. A scris mult, însă la noi nu a ajuns decât o singură lucrare, cea menționată⁴¹. Celelalte amintite de Eusebiu sau Ieronim: *Contra Marcion*, *Cărțile catehetice*, *Comentarii la Evanghелиii*, *Despre istorie*, *Contra lui Hermogene*, s-au pierdut.

Către Autolic este o lucrare în trei cărți cu caracter apologetic și parțial istoric. În cartea întâi demonstrează existența lui Dumnezeu care este transcendent, depășește orice posibilitate de cunoaștere, se descoperă doar prin providență și lucrare. Tratează de asemenea numele de creștin și învierea morților în chip analogic. În cartea a II-a face o critică severă idolatriei, poezilor și filosofilor greci, criticând mitologia păgână, căreia îi opune adevărata învățătură. Cartea a III-a se termină cu un argument dezvoltat al autorului în favoarea vechimii creștinismului⁴².

Câteva din ideile teologice, cele mai semnificative, care au reprezentat elementele fundamentale pt. sistemul de gândire ortodox sunt:

- cărțile Sf. Scripturi sunt inspirate⁴³
- lumea cu tot ceea ce este în ea a fost creată de Dumnezeu din nimic⁴⁴
- Dumnezeu este incognoscibil și incomprehensibil prin ființa Sa însă poate fi cunoscut lumii prin lucrări și providență
- folosește pentru prima dată termenul *τρίαις* pentru a desemna Sf. Treime
- arată că numele de creștin vine de la verbul grecesc *χρίω* care înseamnă a unge
- afirmă existența liberului arbitru
- demonstrează pe baza unor calcule precise (utilizând chiar cronografiile și istoriografia păgână), vechimea cărților V.T. față de „începuturile culturii grecești vechimea și importanța creștinismului care provine istoricește din spiritualitatea acestora” corelată și completată de Mântuitorul și de Biserica ce-L continuă⁴⁵.

Eustație al Antiohiei (sec. IV)

Episcop de Antiohia unul din cei mai de seamă apărători ai credinței ortodoxe la Sinodul I Ecumenic de la Niceea (325). Intră în conflict cu Eu-

⁴¹ Arhid. Prof. C-tin Voicu, „*Teofil al Antiohiei*”, în *Telegraful Român* (anul 142), nr. 3-4, 1995, Sibiu, p. 4.

⁴² *Ibidem*, p. 4.

⁴³ Arhid. Prof. Univ. Dr. C-tin Voicu, Pr. Conf. Univ. Dr. Nicu Dumitrașcu, *op. cit.*, p. 47.

⁴⁴ Ghe. F. Anghelescu, „*Teofil; creația „Ex nihilo”*”, în *Timp și dincolo de timp*, Ed. Univ. București, 1997, p. 29.

⁴⁵ Arhid. Prof. Univ. Dr. C-tin Voicu, Pr. Conf. Univ. Dr. Nicu Dumitrașcu, *op. cit.*, p. 49.

sebiu de Cezareea, pe care îl acuză că îi favorizează pe arieni. Ieronim ne informează că Eustație a scris mai multe lucrări împotriva arienilor, din care menționează: „De anima”, „Despre vrăjitoarea din Endora împotriva lui Origen”, singurul tratat care s-a păstrat în totalitate și mai multe scriori. Cea mai importantă lucrare ar fi fost „*Adeversus arianos*” din care s-a păstrat fragmente. În hristologie este *primul care propune o hristologie a Logosului-Om, opusă Logosului-Sarx*, care ar fi permis interpretări ariene de felul celei menționate cum că logosul și-a asumat trup omenesc, însă fără suflet omenesc. Prin formula Logos-Om, Eustație face distincție clară între cele două naturi în Hristos⁴⁶.

Afraate sau Aphrahat († 345)

Primul părinte bisericesc siriatic, cunoscut sub denumirea Hakkima Pharsaya – înțeleptul persan iar după unele manuscrise episcop la mănăstirea Marmattai nu departe de Mosul⁴⁷. Opera sa, redactată sub forma unor scrisori în număr de 23, fiecare având un nume cu precădere cel de Demonstrații, datează din perioada persecuției regelui sasanid Shapor al II-lea⁴⁸. Aceste tratate mici abordează teme din cele mai diverse teme ale vieții și trăirii creștine: despre credință, post, rugăciune, pocăință, blândete, dragoste, ajutorarea săracilor, Paște, Hristos, morți etc. În viziunea sa, Iisus Hristos este Dumnezeu. Ca Dumnezeu, El a împăcat lumea rebelă cu Tatăl. La Cina ce de Taină, Domnul Hristos a oferit Trupul și Sângele Său. Sfântul Duh are atribute divine. Biserica este adunarea sfântă a creștinilor. El reține ca fiind în practica Bisericii următoarele Sfinte Taine: Botez, Pocăință, Mirungerea, Maslul, Preoția. El afirmă și credința în învierea morților. După moarte, sufletul doarme până la înviere. În sprijinul învierii el aduce argumentul semințelor de cereale care, deși putrezesc, germinează dând o viață nouă. Teologia propusă de Afraate este una a trăirii credinței și dragostei, iar ca ascet acordă importanță deosebită ascezei și în special celibatului⁴⁹.

⁴⁶ Remu Rus, *op. cit.*, p. 245.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 16.

⁴⁸ Diac. Dr. I. Popescu, „Omiliile lui Aphrahat” BOR XXVII, 1903-1904, nr. 11, p. 1212-1219.

⁴⁹ Remus Rus, *op. cit.*, p. 17.

Iacob de Nisibe (sec. IV)

Cunoscut sub numele de „Moise al Mesopotamiei” datorită înțelepciunii și puterilor miraculoase pe care le-a posedat. Este chemat la sinodul de la Niceea din 325. Teodoret de Cyr îl prezintă ca adevărat campion al grupării ortodoxe, fiind pus alături de Sf. Atanasie, Osius de Cordoba și Eustație, iar împăratul Constantin i-ar fi acordat onoruri deosebite. Iacob a scris numai în siriacă. A scris tratatele sale la cererea unui Grigorie din Armenia. Ele au fost descoperite în mănăstirea armenească Sf. Antonie din Veneția de către J. Assemani, care dă și o listă: De Fide, De Dilectione, De Oratione, De Bello, De Devotis, De Poenitentia, De Ressurrectione etc. Teoria potrivit căruia Iacob ar fi una și aceeași persoană cu Afraate a fost abandonată⁵⁰.

Sfântul Ioan Gură de Aur († 407)

S-a născut în Antiohia într-o familie nobilă creștină⁵¹. Instrucția elementară a primește sub îndrumarea pioasei sale mame Antusa. A învățat filosofia cu Androgatiu și retorica cu renumitul profesor Libanius, care atât de mult la îndrăgit încât la moartea sa, atunci când a fost întrebat pe cine ar vrea să lase urmași a răspuns fără ezitare: „pe Ioan dacă nu mi l-ar fi furat creștini”. În timpul studiilor și a făcut un foarte bun prieten în persoana unui anume Vasile care va ajunge ulterior episcop de Rafanee. În 380 a fost hirotonit diacon, iar în 386 hirotonit preot. Viața lui se împărțea între slujire, catehizarea catehumenilor și munca de redactare a scrierilor sale din tinerețe. Iar în 26 feb. 398 este hirotonit patriarh al Constantinopolului. Sf. Ioan imediat după instalare, a început o serie de reforme, menită să îmbunătățească viața internă a Bisericii care nu au fost văzute cu ochi buni nici de cei apropiați lui. A organizat o activitate de asistență socială fără precedent în cea mai importantă eparhie a Răsăritului. Convertirea goșilor la ortodoxie (le-a dat o biserică și le-a hirotonit preoți dintre ei) și trimiterea de călugări pentru răspândirea creștinismului în Scitia, Persia și Fenicia. Cel mai înverșunat dușman, însă l-a avut în persoana împărătesei Eudoxia. Va fi acuzat de origenism (cazul Fraților lungi), fapt pentru care va fi exilat. Se va reîntoarce la insistența credincioșilor dar va fi trimis din nou în exil

⁵⁰ *Ibidem*, p. 372.

⁵¹ Virgil Gheroghiu, „Gură de Aur, atletul lui Hristos”, trad. Maria Cornelia Ică Jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2004, p.5

în localitatea Cucuz în Armenia. Drumul fiind greu și puterile împuținate în ziua de 14 sept. 407 este chemat la Domnul.⁵²

Opera. „Despre preoție”, tratat pastoral în 6 cărți în care expune sublimitatea preoției și enumeră calitățile care trebuie să le aibă cel care vrea să primească această misiune. A mai scris: „Despre feciorie”, „Despre căsătoria unică”. Între tratatele de pedagogie și morală amintim: „Despre gloria deșartă și cum trebuie să își crească părinții pe copii lor”; „Contra iudeilor și a păgânilor”; „Despre divinitatea lui Hristos”. Un număr impresionant de omilii aproximativ 700. Omilii la Geneză, Regi, Psalmi, Profeți, Evanghelii, Faptele Apostolilor, Epistolele Pauline.

Diverse cuvântări morale, dogmatice la sărbători ocazionale cât și o serie de panegirice. De la el ne-a rămas Sf. Liturghie, care îi poartă numele.

Teologia Sf. Ioan Hristostomul este una pe deplin ortodoxă. Păstrează învățăturile creștine așa cum sunt definite de Biserică, cum se află în Sf. Scriptură și cum sunt transmise de Sf. Tradiție⁵³.

- Cu privire la hristologie învață că Iisus Hristos este de o ființă cu Tatăl, accentuând că este Dumnezeu adevărat, ca răspuns clar împotriva arienilor, și contra apolinariștilor. Totuși, nu dezvoltă o teologie a unirii ipostatice⁵⁴

- Theotokologia sa este tributară școlii antiohiene. El afirma pururea fecioria Maicii Domnului, însă nu o numește explicit, nici „Născătoare de Dumnezeu”, nici „Născătoare de Hristos”.

- Haritologia este bine conturată. Harul joacă un rol însemnat în actul de sfințire al omului, însă nu operează singur, fără colaborarea persoanei în cauză. Cu alte cuvinte colaborarea dintre om și harul divin reprezintă condiția absolut necesară pentru dobândirea mântuirii.

- Despre Sf. Taine afirmă că sunt mijloace văzute prin care se împărtășește oamenilor harul divin. Un loc însemnat îl ocupă Sf. Euharistie. Sf. Ioan este deosebit de clar și de convingător atunci când afirmă realitatea prefacerii pâinii și vinului în Trupul și Sângele Domnului, încât apusenii l-au numit „Doctor Eucharistae”⁵⁵

- Biserica constituie împreună cu Mântuitorul Iisus Hristos o unitate asemănătoare celei dintre trup și cap. Ea este una pentru în-

⁵² Arhid. Prof. Univ. Dr. C-tin Voicu, Pr. Conf. Univ. Dr. Nicu Dumitrașcu, *op. cit.*, p. 197.

⁵³ Ibidem, p.198

⁵⁴ Pr. Drd. Ilie Moldovan, „Aspectul hristologic și pnevmatologic al Bisericii după Sf. Ioan Gură de Aur”, în *Studii Teologice.*, (an XV), nr. 9-10, 1968, p. 730.

⁵⁵ Pr. Prof. Dr. I.G. Coman, „Sensul ecumenic al Tainei Sf. Euharistii la Sf. Ioan Gură de Aur”, în *Ortodoxia*.

treg pământul și unul este conducătorul ei Domnul Fiul lui Dumnezeu întrupat⁵⁶.

- Doctrina despre păcatul original deși ortodoxă, totuși prin faptul că în unele locuri, este exprimată cu mai puțină claritate, a fost interpretat de către pelagieni în felul lor propriu, ca fiind mai aproape de învățătura lor⁵⁷.

- El are de asemenea o doctrină socială foarte elaborată, în care combate greutățile vremii în care trăia. A criticat inechitatea socială, lăcomia și luxul celor bogați și a mângâiat pe cei lipsiți și pe sclavi.⁵⁸ Îi apără pe sclavi împotriva abuzurilor stăpânilor lor și vorbește în termeni elogioși despre familia creștină, despre îndatoririle soților și respectul datorat unii altora, despre necesitatea educării copiilor lor în spirit creștin⁵⁹.

Diodor din Tars († 390)

Preot în Antiohia și episcop de Tars, una din cele mai stimate personalități ale Bisericii Răsăritene datorită culturii sale deosebite. Încă laic fiind Diodor s-a dedicat apărării credinței ortodoxe împreună cu Flavian, împotriva atacurilor ariene sprijinite de Leonțiu de Antiohia. În timp ce împăratul Iulian își redacta opera sa „Contra galileenilor”, Diodor se ridică să spună Teodoret „asemenea unei stânci în ocean” apărând dumnezeirea lui Hristos. Acest fapt l-a determinat pe Iulian să-l declare pe Diodor „vrăjitor al galileenilor”, acuzându-l că a abandonat filosofia pe care a învățat-o la Atena. Numele de „martir în viață” dat de Sf. Ioan Hristostom, era pe deplin justificat prin viața și activitatea sa. Diodor a lăsat o operă destul de bogată un număr de 60 de tratate din care s-au păstrat doar fragmente în florilegii siriaco-iacobite și mai puțin nestoriene. A mai scris lucrări exegetice, apologetice, polemice, dogmatice, cosmologice, astronomice și cronologice⁶⁰.

⁵⁶ Drd. Mihai Enache, „Învățătura despre biserica Sf. Ioan Gură de Aur”, în Ortodoxia (an XII), nr. 1/1974, p.130

⁵⁷ Prof. Nicolae Chițescu, „A fost Sf. Ioan Hristostom semi – pelagian?” Mitropolia Moldovei și Sucevei, (an IX), nr. 3-4, 1965, p. 139.

⁵⁸ Pr. Prof. Ioan Rămuranu, „Valoarea creștinismului după concepția Sf. Ioan Gură de Aur” Ortodoxia, (an XXV) nr.3, 1986, p. 20.

⁵⁹ Pr. Magistr. Marin Braniște, „Concepția Sf. Ioan Gură de Aur despre familie” ST (an XVIII), nr. 1-2, 1957, p. 140.

⁶⁰ Remu Rus, *op.cit.*, p. 179.

Problemele doctrinare în învățătura lui Diodor ridică semne de întrebare sunt cele legate de hristologie. Fiind preocupat de respingerea învățăturii lui Apolinarie, Diodor va cădea în cealaltă extremă. El face deosebire între Cel care după esență era Fiul lui Dumnezeu, Logosul veșnic, și Cel care prin hotărâre și adopție divină devine Fiul lui Dumnezeu. Unul era Fiul lui Dumnezeu după fire, iar celălalt prin har. Fiul Omului a devenit Fiul lui Dumnezeu, deoarece a fost ales să fie vasul sau templul lui Dumnezeu. Prin urmare Maria nu poate fi numită adecvat „mama a lui Dumnezeu” după cum nici Dumnezeu Cuvântul nu poate fi numit Fiul a lui David. Ca atare Diodor distinge doi fii, Fiul lui Dumnezeu și Fiul Mariei împreună în persoana lui Iisus Hristos. Astfel când izbucnește erezia nestoriană Sf. Chiril al Alexandriei a sesizat că ceea ce se numește nestorianism nu era alt ceva decât doctrina lui Diodor elaborată de ucenicul acestuia Teodor de Mopsuestia⁶¹.

Pentru distrugerea nestorianismului era necesară înlăturarea rădăcinilor care se găseau la Diodor. Condamnarea lui Diodor nu putea fi făcută cu ușurință datorită numelui de care se bucura în Răsărit. Controversa potrivită ortodoxia lui Diodor a fost redeschisă în sec VI în contextul disputelor legate de „Cele Trei Capitale”, când episcopul Facundus scrie „Pro defensione trium capitulorum”. Fotie spune că Diodor a fost condamnat la sinodul V Ecumenic de la Constantinopol din 553, însă acest lucru nu este menționat în actele sinodale⁶².

Teodor de Mopsuestia († 428)

Ucenic al lui Diodor din Tars, coleg al Sf. Ioan Gură de Aur și dascăl al lui Nestorie, teolog profund realist, a fost de fapt **creatorul nestorianismului**, căci în unele din afirmațiile sale s-a exprimat mai radical decât Nestorie. Murind înainte de izbucnirea crizei nestoriene Sinodul III Ecumenic nu s-a ocupat de operele lui, de aceea ele au fost răspândite în traducere siriană, armeană și persană.

Problema dogmatică centrală a nestorianismului era distincția celor două firi ale lui Iisus Hristos (maximalism antropologic – J. Meyendorff). Această distincție mergea așa de departe încât cele două firi deveneau două persoane. Teodor de Mopsuestia susținea că unul este Dumnezeu Cuvântul,

⁶¹ Pr. Prof. I. G. Coman, *Și Cuvântul Trup s-a făcut (Hristologie și Mariologie patristică)*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1993, p. 60.

⁶² Remu Rus, *op.cit.*, p. 180.

care a făcut minuni și altul Hristos care a pățimit. El deosebea pe Iisus Hristos răstignit cu trupul de Dumnezeu adevărat, Domn al slavei și unul din Sf. Treime distingând firile după număr și nu în minte, rezultând de aici o împărțire materială a două entități. Concluzia era că Logosul, Fiul lui Dumnezeu nu s-a întrupat Teodor susținea neîntruparea Logosului pe motiv că trupul nu este de o ființă cu Tatăl, și că firea dumnezeiască nu s-a putut naște din Sf. Fecioară Maria. Prin urmare ea nu poate fi Născătoare de Dumnezeu. Neîntruparea Logosului implica introducerea unei a patra persoane în Sf. Treime. Coexistența a două persoane în Hristos făcea imposibilă chenoza.⁶³ Dioprosopismul promovat de Teodor și impropriat de nestorienii încearcă să interpreteze formula de la Calcedon, despre unirea firilor într-o singură persoană sau un singur ipostas în sensul menținerii a două persoane și a două ipostasuri. Interpretarea a fost respinsă de Biserică arătând că expresia „în două firi” divină și umană, a căror unire s-a făcut în mod neamestecat fără ca Logosul să se fi prefăcut în firea trupului și fără ca trupul să se fi transformat în firea Logosului, cele două firi rămânând și după unirea ipostatică ceea ce erau.⁶⁴

Teodor și nestorienii nu admiteau comunicarea însușirilor de aceea Biserica condamnă învățătura despre cele două adorări, una adusă lui Dumnezeu Cuvântul și alta adusă Omului dar nu putea admite nici concepția necalcedoniană despre adorarea adusă unei singure firi rezultată din amestecul dumnezeirii cu umanitatea. Biserica învață despre o singură adorare adusă lui Dumnezeu Cuvântul întrupat în propriul său Trup. Dioprosopismul nestorian ducea la desdumnezeirea completă a lui Hristos care devenea un simplu om la fel ca ceilalți oameni, deosebindu-se de aceștia doar după înviere. O astfel de concepție făcea din Mântuitorul lumii un filosof, iar din Creștinism un simplu concept uman. Biserica își pierde caracterul divin și rolul esențial pentru pregătirea mântuirii, fiind transformată într-o instituție pedagogică necesară progresului mântuirii⁶⁵.

Teodoret de Cyr († 458)

Discipol al lui Teodor de Mopsuestia, prieten și apărător al lui Nestorie până la sinodul de la Calcedon, episcop talentat și misionar vestit, cu mare prestație teologică în spațiul antiohian a fost condamnat la sinodul de la Efes din 449 și reabilitat la sinodul de la Calcedon. A fost acuzat că a

⁶³ Pr. Nicolae Chifăr, „Istoria creștinismului”, vol. II, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 2000, p. 212.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 212.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 213.

respins în mai multe rânduri hristologia Sf. Chiril pe care o considera apolinaristă. Era acuzat de alexandrini că a continuat să manifeste opoziție față de Sf. Chiril și după Sinodul III Ecumenic, deși se pare că fost autorul formulei de unire semnată de Sf. Chiril și Ioan al Antiohiei în 433. Sinodul IV l-a reabilitat după ce a subscris condamnarea lui Nestorie și l-a numit „dascăl ortodox” pentru că denunțase monofizitismul lui Eutihie în lucrarea „Eranistes” încă din anul 447⁶⁶.

Evoluția lui Teodoret de la nestorianism la ortodoxie a presărat unele din operele lui cu formule nestoriene așa încât Biserica a fost mereu circumspectă privind ortodoxia lui. Astfel întâlnim concepția despre unirea relațională a celor două firi ale Mântuitorului, despre adorarea lui Toma ca fiind adresată nu lui Hristos cel înviat din morți, ci lui Dumnezeu care l-a înviat pe acesta din mormânt și despre respingerea apelativului Născătoare de Dumnezeu dat Fecioarei Maria, anatematizând pe cei care susțineau unirea ipostatică a firilor. De aceea revizuirea operelor lui Teodoret și condamnarea greșelilor erau necesare pentru a se păstra ceea ce erau autentic ortodox la cel reabilitat la Calcedon⁶⁷.

Ibas de Edessa († 457)

Un alt reprezentant al curentului antiohian. În 433 el scrie o scrisoare lui Maris de Ardașir, care era episcop în Persia, care va deveni celebră datorită conținutului ei. O mare parte din scrisoare este inclusă în actele sinoadelor de la Calcedon și de la Constantinopol și episcopul Facundus. Maris vizitase Edessa înainte izbucnirea controversii dintre Nestorie și ortodocși. Ibas îl informează despre evenimentele care s-au derulat de la vizita sa. Scrisoarea dezvăluie starea de spirit a lui Ibas care deși părea independent față de cele două tendințe se simțea exasperat de cursul controversii⁶⁸. Pe deoparte Nestorie era cenzurat pentru că refuzase să atribuie Maicii Domnului titlul de Născătoare de Dumnezeu și pentru declarațiile sale lipsite de orice precauție, prin care vederile sale au fost identificate cu cele ale lui Pavel de Samosata, care îl concepea pe Hristos ca om simplu.

Pe de altă parte îl acuza pe Sf. Chiril de apolinarism, denunța erezia celor 12 capitole și îi impută că, prin păstrarea identității perfecte a divini-

⁶⁶ *Ibidem*, p. 214.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 214.

⁶⁸ Remus Rus, *op.cit.*, p. 375.

tății și umanității în Hristos el neagă învățătura ortodoxă privind unirea celor două naturi într-o singură persoană. El nu se rezumă doar la probleme de doctrină ci trece și la atacuri la persoană acuzându-l pe Chiril de comportament reprobabil în timpul evenimentelor de la sinodul de la Efes. În cele din urmă mai informează pe Maris, despre reconcilierea dintre Chiril și Ioan al Antiohiei și-l roagă să răspândească pretutindeni această veste bună⁶⁹.

Nestorie († 450)

Cel care a expus într-o formă radicală Hristologia Antiohiană a fost Nestorie. Deși era discipolul lui Teodor de Mopsuestia, el nu și-a însușit formația teologică a acestuia, iar pentru că a îmbinat teologie cu politica bisericească a periclizat foarte grav derularea firească a disputelor teologice. În Constantinopol când va ajunge să fie instalat a găsit două grupări care se confruntau în legătură cu atributul de Născătoare de Dumnezeu dat Sf. Fecioare Maria. Pentru ai împăca pe cei care o numeau pe Fecioara Maria Născătoarea de Dumnezeu cu cei care o numeau doar Născătoare de Om, el a folosit termenul „Născătoare de Hristos”, ca fiind cel mai potrivit. Istoricii Socrate și Evagrie consideră că disputa hristologică s-a declanșat la sfârșitul anului 428 când Nestorie l-a apărut, în loc să-l acuze pe preotul Anastasie care învăța public: „nimeni să nu o numească pe Maria Născătoare de Dumnezeu, căci ea a fost om”. Este imposibil ca Dumnezeu să se fi născut din om.⁷⁰ Sf. Chiril afirma că Nestorie a păstrat comuniunea cu Dorotei episcop de Marcianopolis și s-a făcut părtași învățăturii acestuia care declara: „cine zice că Sf. Maria este Născătoare de Dumnezeu să fie anatema”⁷¹.

Întreaga problematică era legată de înțelegerea unirii ipostatice în mediu antiohian așa cum se reflectă în teologia hristologică promovată de Nestorie. Fidel teologiei lui Teodor de Mopsuestia, Nestorie susține existența celor două firi în Hristos. Deși folosește separat termenii fire, esență, ipostas și persoană sunt socotiți de el sinonimi, ca expresii ale ființei lui Iisus

⁶⁹ cf. J. Flemming, „Akten der ephesinischen Synode” apud Pr. Nicolae Chifăr, „Istoria creștinismului”, vol. II, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 2000, p. 83.

⁷⁰ Istoria Bisericească VII, 32. P.G. 117, 808C, apud Pr. Nicolae Chifăr, „Istoria creștinismului”, vol. II, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 2000, p. 84.

⁷¹ Cf. A. Rehrmann, „Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien”, apud Pr. Nicolae Chifăr, „Istoria creștinismului”, vol. II, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași 2000, p. 85.

Hristos. Ei definesc firea concretă personală încât cele două firi au rămas după întrupare întregi, neamestecate și chiar distincte păstrându-și însușirile proprii. În felul acesta, fiecărei firi îi corespunde după Nestorie un ipostas propriu și deci, ele sunt despărțite având însușiri, ipostas și esență proprie. Combătându-l pe Sf. Chiril care vorbește despre o singură fire (în sensul de persoană sau ipostas) a Logosului întrupat, Nestorie învață când cele două firi s-au unit nu au devenit o fire, deoarece orice fire completă nu are nevoie de o altă fire pentru a exista, căci ea posedă și a primit tot ce-i trebuie pentru a fi. El înțelegea unirea firilor prin conjuncție, adică păstrându-și fiecare însușirile ființiale. Mai departe Nestorie afirma „o singură schimbare de esență dacă ar suferi în firea Sa prin aceasta El nu ar fi Dumnezeu”⁷².

El nu acceptă unirea fizică, reală a firilor deoarece aceasta ar însemna un amestec, o combinație chimică și ar duce la crearea unei a treia firi, care nu mai este nici una nici alta. Cele două firi ale Mântuitorului sunt două persoane dar acestea sunt unite prin persoana unică a lui Hristos care se numește „persoană de unire”. Însă pentru Nestorie această persoană de unire este fictivă, iar unirea nu implică nici o consecință ea fiind o unire voluntară. O astfel de unire exclude categoric comunicarea însușirilor celor două firi ca făcându-se prin intermediul persoanei de unire, „separ firile dar unesc adorarea”⁷³. Teoria lui Nestorie despre imposibilitatea comunicării însușirilor a dus implicit la respingerea atributului de Născătoare de Dumnezeu, conferit de Biserica Sf. Fecioare Maria. El respinge termenul motivând că nu poate creatura să nască pe Creatorul, iar Cel născut din veci nu are nevoie de a două naștere din Fecioara Maria. Pentru el este logic să se folosească expresia „Născătoare de Hristos”, expresie care este și biblică iar numele Hristos implică și pe omul care și-a luat trup din ea și pe Logosul care a locuit în aceste om ca într-un templu.

Doctrina nestoriană va fi combătută de Sf. Chiril al Alexandriei prin celebra sa „Epistolă dogmatică” care a fost considerată „o capodoperă care a meritat admirația întregii activități creștine”⁷⁴.

⁷² Cf. F. Nan, „Le livre d'Heraclide de Damas”, apud Pr. Nicolae Chifăr, „Istoria creștinismului”, vol. II, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași 2000, p. 86.

⁷³ Cf. F. Lobfs, „Nestoriana, Die Fragmente des Nestorius”, apud Pr. Nicolae Chifăr, „Istoria creștinismului”, vol. II, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 2000, p. 88.

⁷⁴ Cf. Hefele – Leclercq, „Histoire des conciles”, apud Pr. Nicolae Chifăr, „Istoria creștinismului”, vol. II, Ed. Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 2000, p. 90.

Sfântul Efrem Sirul († 373)

Cercetătorii moderni sunt uneori stânjeniți de natura ascetică a creștinismului siriatic timpuriu și de proporțiile uimitoare ale ascetismului sirian, care poate părea străin de ceea ce lumea de astăzi consideră că aparține vieții religioase. Totuși, ceea ce trebuie amintit este puterea de difuzare a simbolismului în spiritualitatea siriacă precum și uimitoarea ei căutare a imaginilor biblice. În completarea comportamentului religios sirian venea expresia literară a aceleiași spiritualități: literatura siriacă, în special poezia reflectă ascetismul siriatic. Poezia este singurul mijloc de a exprima adevărul planului spiritual al existenței. Într-adevăr, delicatețea și vibrația poeziei siriace în antichitatea târzie a lăsat o urmă temeinică și în imnografia bisericii ortodoxe. Întâlnită în modul cel mai înalt în poemele Sfântului Efrem și Iacob de Serugh, poezia orientului sirian îmbină o îndemânare măiastră cu o explorare și o celebrare a unor imagini care nu pot fi descrise decât grandioase. Aici, în acest joc de simboluri și de imagini biblice, ne întâlnim cu însuși sufletul creștinismului siriatic. Nu în subtilitățile discursului filosofic, ci în cele ale spiritului liric, se aflau scriitorii siriaci la ei acasă⁷⁵.

Sfântul Efrem exeget biblic, scriitor bisericesc, cel mai de seamă părinte al bisericii siriene, numit și „profetul sirienilor”, a fost meterezul bisericii siriace a timpului său împotriva prozelitismului iudaic, a sectelor gnosticizante și a ereziei ariene. Se pare că este unul dintre întemeietorii celebrei școli catehetice de la Edessa, sau dacă înființarea ei este mai timpurie, a fost unul dintre dascălii cei mai importanți ai acesteia. Sfântul Efrem a scris doar în limba siriană. Nu se cunoaște o ediție completă a lucrărilor sale, multe dintre ele pierzându-se sau altele care s-au păstrat doar în traduceri care mai redau în mod exact originalul. Opera sa acoperă o arie destul de largă, de la scrierile exegetice până la cele dogmatice, morale și bineînțelese cu conținut ascetic, atât în proză, cât și în versuri⁷⁶.

Sfântul Efrem Sirul este un autor profund ortodox, dependent în mare măsură de gândirea părinților capadocieni.

- În ce privește teologia sa, scriind despre Sfânta Treime, spre deosebire de sabelieni și arieni, afirmă că Dumnezeu este o ființă care subzistă în trei Persoane, dar nu poate explica modul în care există

⁷⁵ Sebastian P. Brock, Susan Ashbrook Harvey., *op.cit.*, p. 35.

⁷⁶ Arhid. Prof. Univ. Dr. C-tin Voicu, Pr. Conf. Univ. Dr. Nicu Dumitrașcu, *op. cit.*, p. 209.

Scriitori, teologi, părinți mai însemnați ai Bisericii Siriene

această relație fără a duce la o divizare a ființei unice dumnezeiești. Încearcă o asemănare cu soarele în care strălucirea, lumina și căldura, deși entități diferite reprezintă manifestări ale aceleiași unice surse.

- Lumea și omul sunt creaturi ale Sfintei Treimi. Omul este un microcosmos, care conține în sine atât proprietăți ale lumii vizibile, cât și ale celei invizibile. Chipul și asemănarea lui Dumnezeu în om constau în libertatea voinței și stăpânirea pe care o are asupra celorlalte creaturi. Prin cădere omul nu și-a pierdut libertatea, ci și-a diminuat puterea de manifestare. Are însă capacitatea de a lucra într-o anumită măsură pentru mântuire.

- Iisus Hristos s-a întrupat pentru mântuirea omului. El a avut un corp real, fiind în același timp, Dumnezeu adevărat și om adevărat. Maica Domnului care este Născătoare de Dumnezeu a fost și a rămas fecioară.⁷⁷

- Biserica este sfântă și în consecință, propovăduitoare adevărului. Ea a primit de la Mântuitorul puterea de a lega și dezlega păcatele oamenilor. Ea este condusă de o ierarhie formată din episcopi, preoți și diaconi.

- Sfintele Taine sunt mijloace ale sfințirii. Botezul trebuie făcut în numele Sfintei Treimi pentru iertarea păcatelor și primirea Sfântului Duh. Cel botezat este apoi uns cu Sfântul Mir pentru a fi întărit în credință. Sfânta Euharistie este cu adevărat Trupul și Sângele Domnului Hristos, pe care creștinii trebuie să le primească cu credință și cu sufletul curat.

- Sfântul Efrem tratează în lucrările sale și alte chestiuni referitoare la doctrina, morala și tradiția bisericii, ca de pildă: judecata de apoi, situația dreptilor și a păcătoșilor în urma judecății, facerea semnelor crucii, post, castitate, ingerul păzitor pe care-l are fiecare om și fiecare popor pentru a-l ajuta spre bine, sărbătorile martirilor, rugăciuni pentru cei morți.

El excelează în plan ascetic. Un exemplu în acest sens îl constituie, fără îndoială, rugăciunea de umilință care se rostește în perioada Triodului, „Doamne și Stăpânul vieții mele...”. Autorul reușește poate cel mai scurt „manual” de morală creștină, reînnoind inspirat învățăturile pe care trebuie

⁷⁷ Drd. Ion Caraza, „Imnele Sfântului Efrem Sirul despre Maica Domnului”, în „Studii Teologice”, an IV (1967), nr.1, p. 459.

să le urmeze creștinul pentru a intra pe calea desăvârșirii, așezând în comparație patimile și virtuțile creștine, adică ceea ce trebuie evitat și ceea ce trebuie urmat în viață⁷⁸. Admirat de autori creștini de-a lungul timpului a fost supranumit fie „alăuta Siriei” sau „lira Sfântului Duh” în special pentru poezia sa religioasă de o neîntrecută frumusețe. Numeroasele sale scrieri i-au adus în 1920 titlu de *Doctor al Bisericii*⁷⁹.

Moștenirea în care se manifestă poate cel mai bine amprenta inegalabilă a ortodoxiei Sfântului Efrem se află în „Imnele despre paradis”. Exegeza spirituală pe care o dă primelor pagini ale cărții Facerii înglobează în fapt paradisul primordial într-o topografie sacră și într-o istorie a mântuirii care fac din el pandatul paradisului eshatologic restaurat de Hristos și anticipat sacramental în Biserică. Prin înlănțuirea de imagini spațiale și telescopajul timpurilor, Sfântul Efrem prezintă cu ezitări uneori mărturisite o soteorologie, care asimilează în mod ortodox dar original reprezentări mitologice mesopatamiene, legende haggadice și credințe milenariste iudeo-creștine⁸⁰.

Iacob de Serugh († 521)

Unul dintre cei mai de seamă scriitori ai Bisericii Siriene supranumit „flautul Sfântul Duh”. A fost un scriitor fecund, majoritatea lucrărilor sale fiind scrise în versuri, doar câteva sunt în proză. Bar-Hebraeus îi atribuie 763 de omilii în versuri (memre), ode (madrashé) și imne (sughyatha). Din scrierile sale în proză menționăm: o liturghie, o slujbă a Tainei Botezului, șase omilii la sărbători, omilie la Sfintele Paști și bineînțeles corespondența sa (aproximativ 43 de epistole sau scrisori). El a versificat toate istorisirile siriene despre Fecioara Maria, despre descoperirea Sfintei Cruci, despre Sfântul Apostol Toma și convertirea regelui Abgar. Problema cea mai dificilă legată de Iacob de Serugh este a ortodoxiei sale, dacă a fost ortodox sau monofizit. Începând cu J. Assemani s-a susținut ortodoxia credinței sale. După publicarea a două din epistolele sale, adresate călugărilor de la Mănăstirea Mar Bassus din Harim, împreună cu răspunsul acestora și epistolei trimisă lui Pavel, episcop de Edessa, a reieșit că Iacob a fost întotdeauna monofizit și nu a renunțat niciodată la opiniile sale. Această părere este

⁷⁸ Patristica Mirabilia, „Pagini din literatura primelor veacuri creștine”, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara 1987, p. 218.

⁷⁹ David Hugh Farmer, „Oxford – Dicționar al Sfinților”, trad. Mihai C. Udma și Elena Burlacu., Ed. Univers Enciclopedic, București, 1999, p. 179.

⁸⁰ Andre de Halleux, „Saint Ephrem le Syrien”, apud Sebastian P. Brok, „Efrem Sirul”, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 180.

susținută în mare parte de cercetătorii Apuseni din sec XX (Baumstark, Tisserant, Jugie). Disputele nu sunt încheiate⁸¹.

Sfântul Isaac Sirul (Isaac de Ninive) (în jurul anului † 700)

Doar două nume și opere au reușit să spargă „blocada” bizantină și latină și să impună în Răsăritul Ortodox bizantino-slavo-român sau în Occidentul Latin cel al Sfântului Efrem Sirul (un Dante Siriatic, cum a fost numit), și cel al Sfântului Isaac Sirul. Sfântul Isaac Sirul este unul dintre cei mai iubiți și frecvențați autori duhovnicești din toate timpurile. Faptul este demonstrat de imensa circulație manuscrisă „a cuvintelor sale ascetice” în Răsăritul și Occidentul creștin, „de iradierea ecumenică”, transconfesională, singulară a acestor scrieri, unice traduse în toate limbile de circulație ale creștinătății. În Beit-Qatraye, regiune care a dat în secolul VII Biserici Răsăritului mulți monahi erudiți s-a născut în jurul anului 620 și sfântul Isaac. Tot aici și-a format Isaac profunda erudiție scripturistică și patristică și tot aici a intrat în monahism și a devenit învățător (malpana) o funcție extrem de importantă în Biserica Răsăritului care avea un excelent sistem de școli bisericești, cu regim strict cvasi-monahal⁸². Va fi ales ca episcop de Ninive care se va afla în zona critică supusă presiunii propagandei „monofizite” cu centrul la mănăstirea Mar Mattai. După numai cinci luni, Mar Isaac și dat demisia retrăgându-se ca ascet singuratic între anahoreții din zona muntoasă Matut (Beit-Huzaye). Datorită poziției sale de-a dreptul cripto-calcedone a fost înlăturat și nu numai pentru aceasta. Pe muntele Matut a locuit mulți ani în rugăciune, studiu și scris. Pierzându-și vederea din pricina cititului intens s-a retras la mănăstirea cea mai apropiată cea a lui Rabban Shabur, de pe muntele Sushtar, unde pentru erudiția, blândețea și smerenia lui era numit „al doilea Didiym” și unde a murit la adânci bătrâneți și a fost îngropat în jurul anul 700 d. Hr.

În urma sa ne-au rămas conform catalogului versificat al cărților Siro-Orientale, întocmit de Abdisho din Nisibis († 1318) vorbește de 7 volume (penqyatha) despre viețuirea duhovnicească, taine dumnezeiești, taine și providență. Din toate acestea au ajuns la noi un număr de 156 de „Cuvinte” grupate în trei părți ultimele două fiind descoperite foarte recent iar a treia fiind încă inedită. Ele toate vorbesc despre un itinerar ascetic și con-

⁸¹ Remus Rus, *op. cit.*, p. 374.

⁸² Cf. Diana Miller, „A Brief Historical and Theological Introduction to the Church of Persia to the End of the Seventh Century”, apud. Sf. Isaac Sirul, *op.cit.*, p. 465.

templativ riguros, menit să-l conducă pe monahul „singuratic” de la nevoița ascetică fizică la cea interioară și de aici la simțirea iubirii și milei infinite a lui Dumnezeu⁸³.

Sever de Antiohia († 538)

Avem două biografii referitoare la persoana sa, a lui Zaharia Scolasticul și a stareșului Ioan. Sever s-a născut la Sozopolis, în Pisidia. După studiile făcute în tinerețe, Sever devine monah și în 512 este ales patriarh al Antiohiei, în locul exilatului Flavian. În 518 este depus de către împăratul Iustin și este exilat. Se reîntoarce în Egipt, unde moare în exil, în anul 538. Sever a scris mult, dar numai câteva opere au supraviețuit în greaca originală, restul păstrându-se în două traduceri siriene, dintre care una, cea a lui Iacob de Edessa, fidelă textului original⁸⁴. Sever a scris 125 „omilii catedrale”, imne liturgice, multe scrisori. Sever a polemizat cu monofiziții radicali, dar și cu teologii calcedonieni. În timpul vieții sale nu a avut un adversar pe măsură, din partea calcedoniană. Din totalul de 4 000 de scrisori, se mai păstrează azi circa 300. În scrierile dogmatice apelează mult la Sfânta Scriptură și la tradiția părinților, mai ales la Sfântul Chiril al Alexandriei⁸⁵.

În pofida inconsecvenței cu care folosește termenii *physis*, *hypostasis* și *prosopon*, el admite două naturi sau firi în Hristos, cea divină și cea umană, fără schimbare și amestecare, fără împărțire și despărțire, punctul lui de pornire fiind însă sintagma chiriliană: „o singură fire a lui Dumnezeu-Cuvântul întrupat”. Prin întruparea Sa, „El n-a schimbat natura Sa divină și-n întregime și cu adevărat s-a făcut om, fără a se fi schimbat El Însuși în sufletul Său în carne și nici sufletul și carnea nu s-au amestecat cu substanța divinității, căci este imposibil să se fi schimbat în creatură, sau ca ceva din cele ce sunt create să se fi schimbat și să fi trecut în esență necreată, ci El a rămas ce era”⁸⁶.

Luată în ansamblul ei, teologia lui Sever este mai apropiată de cea calcedoniană decât s-a crezut, monofizitismul său fiind considerat ca formal, deși el însuși nu a acceptat acest lucru.

⁸³ Sf. Isaac Sirul, *op. cit.*, p. 51.

⁸⁴ Pr. Asist. Drd. Marius Tepele, „Teologi mai însemnați ai bisericilor vechi-orientale” în *Orizonturi Teologice*, an I, 2000, nr 3, p. 183.

⁸⁵ Drd. Ioan Mircea Ielciu, „Hristologia lui Sever al Antiohiei și importanța ei în contextul dialogului cu necalcedonienii” *Orthodoxia* (XL), 1988, nr. 4, p. 79.

⁸⁶ *Omilia LVIII*, în *Patrologia Orientalis*, t. VIII, p. 216-217 apud Remus Rus *op cit.*, p. 768.

Iacob Baradai (Baradaeus) († 578)

Cel care avea să dea numele său unei părți a bisericii monofizite siriene a fost Iacob Baradai. S-a născut în Tella, la începutul secolului VI. Este hirotonit episcop de Teodosie al Alexandriei. A pus bazele unei ierarhii puternice, prin numeroasele hirotonii pe care le-a făcut, unele cronicile siriene vorbind despre 27 de episcopi și peste 1000 de preoți (cifra poate e exagerată)⁸⁷. Posterioritatea a exagerat rolul jucat de Iacob în dezvoltarea bisericii monofizite siriene. A murit în 578, în drum spre Alexandria. Deși nu a scris mult, a imprimat bisericii siriene un cadru ierarhic și administrativ care o va ajuta să supraviețuiască. I se atribuie o liturghie, o profesiune de credință și o omilie⁸⁸.

Iacob de Edessa († 708)

Se naște în 633. După studii, la o vârstă matură, el este ales episcop al Edessei în 684. După numai patru ani se va retrage la o mănăstire unde va scrie și va studia. Moare în anul 708. Iacob a fost o personalitate complexă: bun teolog, filosof, istoric, exeget. Este autor al multor lucrări: dogmatice, liturgice, exegetice, scrisori. Biserica siriană îi datorează mult în plan teologic⁸⁹.

Roman Melodul († 560)

Supranumit „Prințul melozilor”, imnograf, este fără îndoială, cel mai mare scriitor de condace (Bizantinul Kontakion îi datorează mult imnografiilor lui Efrem Sirul). Nu întâmplător Roman Melodul este de origine siriacă, născut la Emessa, înainte de 490. a slujit ca diacon la biserica învierii din Berit. Vine la Constantinopol în vremea împăratului Anastasie I (491-518). Aici a fost hirotonit preot și a slujit în soborul sacerdotal al bisericii Născătoarei de Dumnezeu din Chir. Darul său portic este pus pe seama unei minuni. Se spune că Maica Domnului s-a arătat în vis, dându-i darul scrierii de imne. Îndată el a scris dar și cântat condacul de Crăciun: Fecioara astăzi. Activitatea sa literară s-a desfășurat între anii 536-556. moare în jurul anului 560. Meritul descoperirii activității acestui mare

⁸⁷ *** , *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. II, Ed. Marrietti, Genoa, 1994, p. 1507.

⁸⁸ Ignatius Ortiz de Urbina, *Patrologia syriaca*, ed. Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1965, p. 118.

⁸⁹ Rubens Duval, *La littérature syriaque*, ed. Philo Press, Amsterdam, 1970, p. 376-377.

imnograf creștin îi revine marelui bizantinolog german Karl Krumbacher. Lui Roman Melodul îi sunt atribuite peste 1 000 de imne, din care s-au păstrat în jur de 80, iar dintre acestea, un număr relativ mic, aproximativ 40.

Temele abordate sunt foarte variate și se disting prin bogăția doctrinară, profunzimea gândirii și simțirii, printr-o limbă elegantă, lipsită de exagerări în figuri poetice, ceea ce denotă o sensibilitate și trăiri deosebite. Momentele importante din viața mântuitorului ca Nașterea, Întâmpinarea la templu sau Învierea, au constituit un izvor de inspirație cu mari valențe, fiind prezentate cu nespusă măiestrie poetică și ca atare, sunt considerate capodopere ale literaturii universale. Tradiția bisericească îl supranumește datorită darului său „alăuta dumnezeiescului Duh”, „greierul dumnezeieștilor cântări”⁹⁰.

Sfântul Ioan Damaschin († 749)

Considerat „ultimul părinte bisericesc”, a fost contemporan cu Beda Venerabilul. S-a născut într-o familie aristocrată, care se afla în fruntea administrației fiscale a Siriei, încă de la începutul secolului al VII-lea. După moartea tatălui său, Ioan ocupă aceeași dregătorie până în anul 718, când califul Omar al II-lea (717-720) pornește o persecuție sângeroasă împotriva creștinilor, interzicând acestora orice funcție în statul musulman. Ioan împarte averea săracilor și se retrage la mănăstirea Sf. Sava unde va fi și hirotonit preot de patriarhul Ioan al V-lea al Ierusalimului. Deși retras din viața publică, Sf. Ioan se angajează activ în controversile vremii, dezlănțuind o luptă aprigă împotriva dușmanilor icoanelor. Se va stinge din viață la 749 la mănăstirea Sf. Sava, unde a și fost înmormântat. A lăsat o operă consistentă și bogată, abordând teme diferite: dogmatice, polemice, moral-ascetice, oratorice, exegetice și poetice⁹¹.

În teologie, Sf. Ioan a fost un adevărat creator, nu în sensul că a formulat noțiuni doctrinare noi, ci în sensul că a realizat cea mai desăvârșită sinteză doctrinară a învățaturii Bisericii Ortodoxe. El nu este un simplu compilator, deoarece regăndește unitar ceea ce fusese prezentat într-un mod dispersat, dând coerență, cursivitate și concizie structurilor doctrinare. Concluziile pe care el le oferă nu sunt ale sale, ci cele care au ajuns prin munca laborioasă a celor mai eminenți teologi. Cu ajutorul filosofiei, el a

⁹⁰ Remus Rus, op. cit., p. 744.

⁹¹ *Ibidem*, p. 399.

încorporat în propriul său sistem rezultatele dezbaterilor hristologice, atitudinea ortodocșilor față de îngeri, sfinți și icoane și rezolvarea problemelor morale și practice pe temeiul tradiției⁹².

Cea mai cunoscută și vestită lucrare dogmatică a sa este trilogia intitulată „Izvorul cunoștinței”. Prima parte, capitole filosofice, cuprinde o selecție de definiții ale unor noțiuni și elemente de filozofie aristotelică. Partea a doua despre erezii se constituie, practic, într-o istorie a ereziilor până la el. Partea a treia – expunerea exactă a credinței ortodoxe (sau Dogmatica). Ea este împărțită, la rândul ei, în patru mari capitole, fiecare cu o tematică bine definită. Tot în această categorie, a lucrărilor dogmatice, amintim „Introducere elementară în dogme”, „Despre Sfânta Treime” etc. o lucrare interesantă este cea intitulată „Sfintele Paralele”, un ansamblu de texte biblice și patristice, cu conținut moral, tratând despre Dumnezeu și lucrările sale despre om, despre patimi și virtuți. Colecția operelor sale oratorice cuprinde 13 omilii, dintre care se pare că doar 9 îi aparțin cu certitudine. Are de asemenea și două panegirice. În domeniul exegetic a lăsat un comentariu la epistole pauline, iar în cel aghiografic, două scrieri. Un loc cu totul special în creațiile Sfântului Ioan îl ocupă poeziile sale creștine, care imită, într-o anumită măsură, tehnica și stilul poemelor gregoriene. A mai scris „Elemente de bază ale octoihului”, poezii metrice la praznicele împărătești, poezii ritmice la alte sărbători. Ca lucrări polemice a scris „Trei cuvântări apologetice contra celor care resping sfintele icoane”.⁹³

În ce privește învățăturile sale teologice începe de la problemele creației, lumea văzută și nevăzută, vorbește despre Sfânta Treime, persoana Fiului înrupat despre om și ajunge la sfintele taine eshatologice. Iată câteva dintre cele mai importante idei prezente în lucrarea sa monumentală.

- Dumnezeu este incognoscibil, existența Sa nu este pusă la îndoială, este unic.
- Sfânta Treime este tratată în manieră capadociană, cu precizie și claritate, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, având aceeași unică ființă dar într-un mod diferit.
- În ce privește hristologia, dezvoltă niște concepte foarte bine fundamentate, care în trecut produsese războaie adevărate cutremure în ca-

⁹² Pr. Nicolae Chifăr „Iconologia Sfântului Ioan Damaschin în contextul disputelor iconoclaste din secolul VIII” *Teologie și viață* (II), 2000, nr1-6, p. 119.

⁹³ Pr. Petre Semen, Pr. Nicolae Chifăr, „Icoana teologiei în imagini”, Ed. Corson, Iași, 1999, p. 15.

drul bisericii creștine, și anume: unicitatea persoanei lui Iisus Hristos, comuniunea celor două firi, fiecare cu lucrarea, energia sau voința sa⁹⁴.

- Cu aceeași claritate și concizie tratează și problematica lumii îngerești, biserica și Sfintele Taine sau rolul egal al Sfintei Tradiții cu cel al Sfintei Scripturi. Omul și mântuirea lui cu ajutorul harului reprezintă, de asemenea, teme importante pentru el.⁹⁵

Așadar, Sfântul Ioan Damaschin apare ca un teolog complet. În el se regăsesc elementele fundamentale ale cugetătorului, dar și cele ale trăitorului celor înalte. Redescifrarea lor în planul vieții contemporane, ar fi o contribuție în plus la rezolvarea multiplelor probleme cu care se confruntă biserica⁹⁶.

Teodor Abu Qurrah († 830)

A fost supranumit „tatăl mângâierii”. S-a născut în anul 750 în orașul Edessa. Acest loc al nașterii e indicat de istoricul monofizit Mihail Sirianul († 1199), care-l numește „calcedonian din Edessa”, iar pe de altă parte, de însuși Abu Qurrah, care în tratatul său arab iconodul accentuează despre mahrama din Edessa, spunând: „din toate icoanele ne amintim de aceasta pentru că este în mod deosebit cinstită în orașul meu natal, Edessa cea binecuvântată”⁹⁷.

Se știe că a devenit călugăr la Lavra Sfântul Sava din Ierusalim unde și-a aprofundat cunoștințele biblice și teologice. Operele sale scrise în siriacă și arabă datează din perioada în care el era monah la această mănăstire. Activitatea sa ca episcop de Haran (localitate la granița dintre sudul Turciei și Siriei) nu a fost deloc liniștită. Populația de aici împărtășea credințe religioase diferite: creștini, calcedonieni și iacobiți, musulmani, evrei și sabeenni. El a încercat să se angajeze cu toți acești în dialog. Probabil, lucrarea sa „Dialog cu prințul Edessei” este rezultatul unui astfel de dialog. Tot acum scrie un tratat asupra cultului icoanelor. Datorită unor motive necunoscute, patriarhul Teodoret al Antiohiei îl depune din treaptă. Teodor se retrage la Sfântul Sava unde se dedică unei vieți ascetice intense și

⁹⁴ Pr. Nicolae Buzescu, „Hristologia Sfântului Ioan Damaschin – 1300 de ani de la nașterea sa 675-1975” ST III, (1975), nr. 9-10, p. 690.

⁹⁵ Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. Pr. Dumitru Fecioru, ed. III, București, Ed. Scripta, 1993, p. 20.

⁹⁶ Arhid. Prof. Univ. Dr. C-tin Voicu, Pr. Conf. Univ. Dr. Nicu Dumitrașcu, *op. cit.*, p. 292.

⁹⁷ cf. Wolfgang Schwaigert, „Theodorus Abu Qurra, Bestellmöglichkeiten des Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikons, Band XI apud Yuri Valerievici Maxinov, „Teodor Abu Qurrah, teologul uitat” (trad. de drd. Eugeniu Rogoti) în *Studii Teologice*, seria III, an I, nr. 1, ian-mart, 2006, p. 195.

activități literare. În calitate de misionar va ajunge și până în Armenia, unde va sta până în anul 812. În timpul șederii sale la curtea prințului armean Așot, elaborează cea mai lungă din lucrările sale în greacă, „Explicarea termenilor folosiți de filosofi”. Prin activitatea sa misionară și apologetică a intrat și în atenția autorilor eterodocși sau de alte religii. El a influențat și unele aspecte din Dogmatica Islamului după cum ne spune teologul musulman din secolul al IX-lea Al-Jahiz.

Teodor Abu Qurrah a lăsat în urmă o operă teologică generoasă și aceasta nu numai în plan lingvistic⁹⁸ (este unul dintre traducătorii moștenirii antice grecești în limba arabă mai ales între 816-829, când l-a tradus pe Aristotel), ci și ca idei și conținut. Fire deschisă spre dialog, el a produs multe lucrări care sintetizează mentalitatea vremii în contextul întâlnirilor interreligioase. Nu trebuie să înțelegem dialogul în sensul actual al cuvântului, ci mai degrabă ca o dispută polemică în încercarea de afirmare a adevărului. Printre operele arabe, cele mai importante sunt: Despre cinstirea icoanelor, Împotriva iudeilor, Despre sinoade, Despre teologia naturală, Despre Treime, Despre libertatea voinței etc. În lucrările sale Teodor atinge un spectru larg de probleme teologice: de la Triadologie și Hristologie până la Mistagogie și Iconodulie. Este probabil ca Abu Qurrah să fi fost cinstit ca sfânt, deși nu dispunem de informații legate de canonizarea sau cinstirea lui. Aceasta este din cauza sorții triste a „Vieților Sfinților din Antiohia” care nu s-au păstrat, deoarece în Evul Mediu acestea au fost înlocuite cu cele grecești.

Redescoperirea scriitorilor orientali

Interesul pentru bisericile vechi-orientale a crescut enorm în ultimii ani. Dialogurile oficiale purtate de reprezentanții acestei biserici au fost dublate de studii mai aprofundate asupra scriitorilor orientali din secolul V-X. S-a mers până acolo încât s-a propus renunțarea la denumirile de „nestoriană”, respectiv „monofizită” date acestei biserici vechi și acest lucru din partea unor teologi serioși, exemplul lui Andre de Halleux fiind cel mai elocvent. Henri Irenee Marrou, în lucrarea sa „Teologia istoriei”, vorbește de o anumită interpretare a istoriei bisericești, care poate fi aplicată și în cazul bisericilor orientale: „un anumit eveniment, o anumită acțiune, poate pentru moment să apară catastrofală pentru biserică, sau benefică, în timp ce în realitate sensul este opus.”⁹⁹

⁹⁸ Remus Rus, *op.cit.*, p. 814.

⁹⁹ Henri Irenee Marrou, *Teologia Istoriei*, trad. Gina și Ovidiu Nimingean, Ed. Institutului European, Iași, 1995, p. 55-56.

Unul dintre teologii care au sesizat dificultatea înțelegerii dogmei calcedoniene de către monofiziți este Jean Danielou : „Dogma de la Calcedon care a definit dubla natură a lui Hristos, luminează întreaga teologie a istoriei. Specificul teologiei de la Calcedon ar fi caracterul istoric”¹⁰⁰. Apropierea la care s-a ajuns azi, în dialogul teologic între biserica ortodoxă și cele vechi-orientale, se datorează și unei bune înțelegeri a teologilor monofiziți moderați. Unul dintre studiile cele mai provocatoare (în sensul bun al cuvântului) în acest sens, este cel al lui Andre de Halleux asupra lui Nestorie, în care autorul demonstrează cu citate ample din opera nestoriană, intenția bună a lui Nestorie și incapacitatea sa de a se exprima într-un limbaj ortodox¹⁰¹.

După cincisprezece secole de neînțelegeri, bisericile orientale și cea ortodoxă au ajuns la un acord dogmatic de principiu în care se afirmă practic marile puncte comune în Hristologie. Termenii hristologici „natură”, „ipostas”, „persoană”, au fost folosiți în mod diferit de către bisericile calcedoniene, monofizite și caldeene, fiecare încercând să exprime taine uniunii ipostatice fără separare și fără confuzie. Reevaluarea teologiei orientale ar trebui realizată în spiritul acestor constatări.

Abstract: The interest of contemporary research in the old-Oriental churches has become more and more evident in recent years. Official dialogues undertaken by representatives of this church have been seconded by insightful research into the Oriental writers of the fifth to tenth century. Theologians such as Andre de Halleux suggested that this old church be no longer labelled "Nestorian", or "Monophysite". Henri Irenee Marrou in his *Théologie de l'histoire* maintains that there is a specific type of interpretation of the history of the church that may be applied to Oriental Churches as well: "a certain event, action, may seem catastrophic for the Church, or beneficial, while in reality its meaning is totally different". After fifteen centuries of divergence, the Oriental Churches and the Orthodox Church have come to a dogmatic agreement in which common points in terms of Christology are clearly stated. The Christological terms such as "nature", "hypostasis", "person" have been used in a different manner by Chalcedonian, Monophysite and Chaldean Churches; each of them has been trying to express the mystery of the hypostatic union without separation and confusion. Oriental theology should be re-evaluated in the spirit of these findings.

¹⁰⁰ Jean Danielou, *Reflecții despre misterul istoriei*, trad. De Willi Tauwinkl, Editura Universității, București, 1996, p. 164-165.

¹⁰¹ Andre de Halleux, „Nestorius”, în rev. *Irenikon*, nr 1 și 2/1993, p. 177.

TEOLOGIE ȘI SPIRITUALITATE

Preotul - om de cult și cultură

Pr. Lect. Dr. Mihai IOSU

Pe temeiul unei continue aduceri la zi a lucrării preoțești ajungem la constatarea că sacerdotul creștin n-a fost niciodată altfel decât omul vremii și al vremurilor. Misiunea sa a fost încadrată din totdeauna în spațiul guvernat de Revelația dumnezeiască, prin izvoarele sale, Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție, surse care l-au determinat și sprijinit pe cel chemat la prea înalta treaptă a preoției, să preia din istorie capitole și exemple umane, să le prelucraze în laboratorul unui prezent continuu spre a fi proiectate într-un viitor cu o percepție umană clară și sigură, unde se puteau materializa aspirațiile inspirate. Atât prezentul cât și viitorul se definesc în cadrul lucrării preoțești prin pregătirea și susținerea mediului propice activității divine cu mijlocire umană, unde omul îl cunoaște și Îl preamărește pe Dumnezeu în Biserică și în lume și unde Dumnezeu s-a făcut Om, ca „*omul viață să aibă și din belșug să aibă*” (In 10, 10).

Într-un astfel de context, măreț prin amploare și concretizat printr-un anume gen de lucrare, Dumnezeu prin Biserica Sa, își așează omul, numit de acum încolo omul lui Dumnezeu și omul Bisericii. Acest om este și rămâne preotul. „Preoția se exercită pe pământ dar rangul ei face parte din categoria lucrurilor cerești; nu un om, nu un înger, nu un arhanghel și nici vreo altă putere spirituală creată i-a fixat acest rang, ci Duhul Sfânt Înșuși. El acordă înalta Sa încredere oamenilor - deși ființe îmbrăcate în corp - să îndeplinească această slujbă cu totul îngerească... Dacă reflectăm că acela care poate să se apropie de această natură prea fericită și nemuritoare este un om... atunci rămânem uimiți de profunzimea misterului și, în același timp, pătrunși de măreția puterii pe care harul Sfântului Duh a încredințat-o preoților”¹.

¹ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre preoție*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1998, p. 63.

Preotul - om de cult și cultură

Demnitatea acestei misiuni i-a preocupat pe oamenii deveniți sfinți care de la înălțimea chemării lor și în urma experienței lor, au lăsat mărturisiri memorabile. „Minune uimitoare, putere nespusă, mister înfricoșat al preoției! Slujbă sfântă, sublimă, de neprețuit, cu care Hristos, după venirea sa pe pământ, a binevoit să însărcineze pe nevrednicele sale făpturi! Vă rog în genunchi, cu lacrimi și cu suspine, să cinstiți acest tezaur al preoției – tezaur pentru cei care știu să-l păstreze cu sfințenie și cu vrednicie... Eu îl văd pe preot în mijlocul sfinților, în cetele curții împăratului împăraților”².

Despre valoarea preoției și despre statutul aparte avut de cel ce o ilustrează, avem pagini alese și de la oameni obișnuiți, clerici sau mireni. „Ca reprezentant și propovăduitor al unei doctrine religioase care afirmă valoarea spiritului în ființa omenească și în cultura universală, preotul trebuia să se distingă față de restul credincioșilor nu numai printr-o viață morală ireproșabilă, ci și printr-o intensă trăire lăuntrică, spirituală. Este vorba de cultivarea spiritului, a acelei părți superioare din ființa noastră, care constituie chipul lui Dumnezeu în om și prin care suntem orientați spre El și spre cer”³. Prin caracterul ei, prin natura, rostul și instituirea sa preoția se constituie într-o „aristocrație a Duhului”⁴.

Un poet laic apusean care din viața de cult și-a extras setea și bagajul de cultură și care a lăsat posterității opere de artă poetică, exprimă atât de frumos și simplu, rezultatul propriei constatări: „În fiecare parohie există un om care e al tuturor, care e chemat ca martor, ca sfătuitor și ca sfințitor în cele mai solemne acte ale vieții omenești. Un om fără de care nici nu ne naștem, nici nu murim; care te primește de la sânul mamei și nu te părăsește decât în groapă, care binecuvântează sau sfințește leagănul, patul conjugal, nășălia morții și coșciugul; un om pe care copilașii se obișnuiesc să-l iubească și să se teamă firește de el; un om pe care necunoscuții îl numesc părinte, un om înaintea căruia creștinii își aduc mărturisirile lor cele mai grele, lacrimile cele mai secrete; un om care prin rostul lui e mângâietorul tuturor durerilor omenești, care vede bătând la ușa sa pe sărac și pe bogat; cel bogat ca să-și lase pe ascuns milostenia, cel sărac ca să primească fără să se rușineze; un om care, nefiind de nici un rang social, ține

² Sfântul Efrem Sirul, *Cuvânt despre preoție*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1998, p. 241.

³ Pr. Prof. Dr. Ene Braniște, *Despre preoție*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, p. 67.

⁴ Prof. T.M. Popescu, *Colaboratorii preotului*, în *Biserica Ortodoxă Română*, 73, I nr. 7, 1955, p. 627.

deopotrivă de toate clasele, de clase nevoiașе prin viața lui săracă și prin umilința nașterii, de clase înalte prin educația și știința lui; în sfârșit, un om care știe toate, care are dreptul să spună tot și al cărui cuvânt cade de sus asupra minții și inimii omului, prin autoritatea dumnezeieștii lui misiuni. Acest om este preotul”⁵.

Fiind un lucrător *cu timp și fără timp* (2 Tim 4, 2) și străduindu-se a *împlini lucrul bun și primit înaintea lui Dumnezeu, Mântuitorul nostru, care voiește ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină* (1 Tim 2, 3-4), preotul are nobila obligație, prin natura misiunii sale, de a avea pregătirea necesară spre a se identifica și a se justifica. În jurul Sfântului Potir își constituie și își menține comunitatea, actul de cult fiind factorul ce-l va avea întotdeauna ca un avantaj. Funcția liturgică a lucrării sale este și ocazia cea mai la îndemână prin intermediul căreia se face cunoscut, apreciat și de folos păstoriților săi. „În nici o altă chemare și funcțiune a misiunii sale preoțești nu ajunge preotul într-un contact atât de intim , atât de adevărat și substanțial, atât de viu și real cu Mântuitorul, ca în rolul său de liturghisitor. În Sfânta Liturghie preotul este făcut direct părtaș preoției Mântuitorului. Aici, în Sfânta Cuminecătură, preotul poartă în mâinile sale pe Însuși Dumnezeu Creatorul, pe Dumnezeu Mântuitorul nostru al tuturor. În această Taină preotul vine în contact nemijlocit...ci Iisus Hristos Cel Euharistic. Măinile noastre, buzele noastre, limba noastră ating Izvorul sfințeniei și în fiecare Liturghie noi ne adăpăm din Paharul Vieții, din Hristos Mântuitorul lumii”⁶.

Actul de cult pe care îl ilustrează și îl promovează preotul este atât fundamentul cât și normativul actului de cultură.

„Preotul trebuie să posede o solidă și înaltă cultură... Conducătorul de suflete se află neconținut în fața a nenumărate și infinit de variate probleme de gândire, de simțire și de atitudine ale turmei Tale spirituale. Pentru aceasta, arsenalul culturii sale trebuie să fie extrem de bogat”⁷.

Palierul de manifestare al preotului este deosebit de vast. În sarcina lui sunt chemări multiple. În această conjunctură se evidențiază că „preotul...e

⁵ Lamartine, *Les devoirs sociaux du clerge*, traducere de C.D. Mugur, București, 1928, p. 76.

⁶ Pr. Prof. Dr. Spiridon Căndea, *Studii și articole de Pastorală Ortodoxă*, Editura Arhiepiscopiei Sibiului, 2002, p. 145.

⁷ Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Sensul preoției la Sfinții Părinți*, Studii Teologice, 9-10, seria a II-a, noiembrie-decembrie, 1949, p. 747.

Preotul - om de cult și cultură

mai ales educator. Viața lui e o lecție. Predica lui e o lecție. Spovedania e o lecție. În toate e multă pedagogie, iar în spovedanie se află el însuși ca în fața judecății, când îl ascultă pe cel care își prezintă faptele la judecată. Judecătorul trebuie să cunoască valoarea tuturor faptelor care i se mărturisesc. Îi trebuie criterii indubitabile, precise și limpezi. A fi educator - s-a zis - e adevărată artă. Dar s-a mai zis că e și știință. Arta îi dă preotului mobilitatea, metoda, adaptarea la psihologia și caracterul preopinentului, suplețea și omenia, dar știința, prin care se înțelege cultura preotului, îi dă soluțiile. Fără cea dintâi nu se poate, fără cea de a doua, cea dintâi rămâne fără sens și conținut⁸.

Sfântul Nicodim Aghioritul, prin intermediul autorității sale de personalitate interesată în a fi de folos celor, la rândul lor interesați de trăirea unei vieți duhovnicești autentice, dă următorul sfat: „Trebuie ca tu care vrei să te faci preot să ai, spre deosebire de ceilalți o cunoaștere și iscusință deosebită a Scripturii celei vechi și celei noi, a dogmelor credinței, care se cuprind în Crez și, mai ales și îndeosebi, a tuturor canoanelor apostolice, ale sinoadelor și ale Părinților, în deprinderea cărora trebuie să te îndeletnicești, noaptea și ziua”⁹.

Preotul trebuie să aibă cunoștințe solide și în domeniul misticii creștine. Cunoștințele de psihologie, psihanaliză, biologie și pedagogie trebuie să se găsească în bagajul său, aria deservită de aceste discipline fiind și sursă de posibile soluții în misiunea sa.

Lectura preotului, factor ce trebuie să dea consistență culturii sale, se impune a fi bine selectată și atent folosită. El, „printr-un bagaj de cunoștințe generale acceptabil, va fi în măsură să exprime și să apere adevărurile veșnice într-un limbaj adecvat vremurilor în care trăiește, și nu într-un dulceag jargon popesc”¹⁰. Astăzi, modalitatea de adresare, cuvântul preotului către cei încredințați lui, „trebuie să sune altfel decât acum două sute de ani. Cine crede că o asemenea exigență e nerespectuoasă cu tradiția, confundă tradiția cu scleroza și teologia cu învățământul politic totalitar”¹¹.

A nu pune suflet în exprimare și a folosi atât de hutilul limbaj de lemn, sunt doi factori ce dăunează promovării cauzei nobile la care este

⁸ Antonie Plămădeală, *Preotul în Biserică, în lume, acasă*, Sibiu, 1996, p. 101-102.

⁹ Sfântul Nicodim Aghioritul, *Carte foarte folositoare de suflet*, Editura Episcopiei Râmnicu-Vâlcea, f. a. p. 8.

¹⁰ † Andrei Episcopul Alba Iuliei, *Spovedanie și comuniune*, Alba Iulia, 1998, p. 154.

¹¹ Andrei Pleșu, *Prefață la Timpul rugului aprins*, București, 1996, p. 12.

chemat preotul". Cele mai bune și mai frumoase simțăminte ori cele mai frumoase învățături sunt anihilate de tipizarea verbală care-i simptom de lene, frică și uscăciune a inimii. Tot atât de dușmănoase sunt stilul pilduitor, edificator, onctuos, stilul emfatic, stilul grandilocvent, sau deprinderea comodă de a reduce predica la repetarea pericopei evanghelice¹².

Cunoașterea lui Dumnezeu, a voii Sale și a planurilor Sale, în legătură cu omul și cu lumea, „rămâne ceea ce a fost întotdeauna: esențială și capitală. Dar ca să ajungi acum la esențial, la sinteza ultimă într-o lume atât de stufoasă, este tot atât de greu ca traversarea unei jungle nesfârșite, pentru a ieși la loc deschis. Este mult mai ușor să operezi cu generalități decât să intuiești esențialul și să sintetizezi într-o formulă concisă nesfârșitele și deșartele perorații de care-i plin veacul nostru. Este absolută nevoie de un îndreptar ca să nu rătăcim fără nicio șansă prin monstruosul labirint al civilizației babilonice moderne¹³.

Cultura preotului se impune ca o premisă a succesului pastoral. „În citirea cărților dumnezeiești și sfinte stă mântuirea creștinilor¹⁴, repeta cu atâta convingere Sfântul Nicodim Aghioritul, căutând să sensibilizeze și să orienteze pe creștini spre o sursă inepuizabilă de câștiguri.

„Fără cultură nu poți stabili relații. Fără relații nu poți stabili adevăruri. Fără un minim de adevăruri, nu poți fi în armonie. Rămâi în dezechilibru. Și, venind la noi acasă, ce echilibru ar putea da credincioșilor săi, un preot aflat el însuși în dezechilibru?¹⁵

Iscușința preoției nu este un dat moștenit în cantitate maximă, suficient și imuabil, ci ține de o permanentă și continuu alimentată, „trăire preoțească și cunoaștere. Niciun cuvânt nu este de ajuns pentru a sublinia valoarea cunoașterii, în preoție. Marii mănuitori de suflete, pe lângă zestrea lor personală, au folosit totdeauna zestrea altora. Stăpânirea fondului teologic, pentru latura duhovnicească, este de la sine înțeleasă. Cunoașterea trebuie să se întindă peste orice domeniu spiritual care are atingere cu sufletul omenesc¹⁶.

¹² Nicoleta Steinhardt, *Dăruind vei dobândi*, Baia Mare, 1992, p. 243.

¹³ Pr. Ion Buga, *Pastorală-calea preotului*, Editura Sfântul Gheorghe-Vechi, București, 1999, p. 111.

¹⁴ Elia Citterio, *Nicodim Aghioritul. Personalitatea - opera - învățătura ascetică și mistică*, Editura Deisis, Sibiu, 2001, p. 91.

¹⁵ Antonie Plămădeală, *op. cit.*, p. 111.

¹⁶ † Firmilian, Mitropolitul Olteniei, „Duhovnicul” *Mitropolia Olteniei*, anul VIII, nr. 1-3, ianuarie-martie 1956, p. 4.

Preotul - om de cult și cultură

Se poate afirma cu tărie că: „având, deci, mintea lui Hristos, din noianul cunoștințelor și al scrierilor, (preotul) trebuie să descopere, cu cât mai devreme cu atât mai fericit, exact ceea ce-i este necesar și ce-i folosește și se potrivește specificului său. În acest punct, expresia Fer. Ieronim că *inima preotului trebuie să fie biblioteca lui Hristos*, mi se pare mai mult decât inspirată”¹⁷.

Dacă pastorația este „arta artelor și știința științelor”¹⁸ putem întări că preotul este un om de știință. Această autoritate a sa, socotită a fi talantul din Evanghelie, este oferit de Dumnezeu păstorului de suflete spre a-i fi spre ajutorul personal și ca avantaj păstorilor săi. Talantul ține de o sursă și se revarsă creând și acumulând resurse. „A îmbrățișa o profesiune ce presupune și cere știință, fără a o deține în suficientă măsură, spre a nu compromite interesele spirituale și vremelnice ale celor ce recurg la tine, este o vină atât de gravă, încât, în anumite cazuri, ar putea introduce obligația restituirii; iar uneori chiar legea divină cere ca acela care ar fi îmbrățișat preoția fără a fi posedat îndeajuns Știința despre ea, să renunțe a o exercita, dacă nu vrea sau nu poate să-și câștige acele cunoștințe necesare spre a-și îndeplini bine misiunea”¹⁹.

Omul Bisericii ca om de cultură, în dorința de a se îmbogăți intelectual, își orientează studiul individual, vizând cele două paliere clasice: știința preoțească și cea profană. „Preotul trebuie să studieze, înainte de toate,, să studieze continuu și profund știința preoțească; să nu se teamă niciodată a ști prea mult; cu cât va studia, cu atât mai mult va fi...preot adevărat. Dacă se dăruiește studiului acestei științe...își va lărgi spiritul, își va înălța ideile, își va curăța sentimentele și afectele...”²⁰. „Se va întâmpla atunci că, fiind puternic ancorat în adevărurile de credință, va putea-după învățătura Sfântului Apostol Pavel să îndemne conform învățăturii sănătoase și să convină pe cei ce o combat... Va vedea limpede în sine însuși și prin sine însuși cât de adevărate sunt aceste cuvinte ale Apostolului că Scriptura inspirată de Dumnezeu e de folos spre învățătură, spre mustrare și îndreptare, spre

¹⁷ Pr. Ion Buga, *op. cit.* p. 123.

¹⁸ Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvânt de apărare pentru fuga în Pont sau Despre preoție*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1998, p. 181.

¹⁹ Abatele Dubois, *Practica zelului preoțesc sau mijloace pentru a face slujba preoțească stimată și rodnică*, Galaxia Gutenberg, Târgu Lăpuș, 2007, p. 89.

²⁰ *Ibidem*, p. 102.

deprinderea în evlavie și dreptate și pentru ca omul lui Dumnezeu să fie gata la orice faptă bună²¹.

„Preotul va putea studia istoria patriei și chiar un compendiu de istorie universală; se va putea dedica, dar cu moderație, studiului științelor naturale; nu va fi nepotrivit să parcurgă vreo lucrare de arheologie... va putea face incursiuni în imensul câmp al literaturii; trebuie săpă fie însă cu băgare de seamă ca nu cumva să-și usuce și strice propria inimă cu lectura anumitor texte...”²².

Trebuie să cunoaștem tactica optimă pe care o folosim atunci când ne dăruim studiului în așa fel ca acesta să fie cu binecuvântare de sus și cu maximum de folos celor considerați fii duhovnicești sau învățăcei. Fără acești doi parametri atinși, riscul unei frământări inutile este mare. „*Aramă sunătoare și chimval răsunător* (1 Co 13, 1). „Zadarnic am aduna comori dacă iubirea nu ne aprinde, dacă duhul evlaviei nu ne înflăcărează lucrările; dacă nu le folosim cu acele dispoziții sfinte care să-și merite binecuvântarea cerului, nu suntem decât niște baloane umflate cu aer... Asurzim urechile altora dar le lăsăm inima înghețată; provocăm torțe, aplauze, dar nu-i câștigăm lui Iisus decât păcătoși; vom fi admirați ca învățați, dar nu vom fi binecuvântați ca preoți...”²³.

1. **Studiul cu abnegație.** Preoția prin definiție fiind o expresie a jertfei arta curajului face parte din peisajul cotidian al celui chemat la această demnitate. „Dacă înșiși păgânii, călăuziți doar de rațiune, nu se temeau să înfrunte dificultățile cel întâmpinau în studiile lor profane și stabileau ca axiomă că munca stăruitoare biruie orice dificultate, ce rușine ar fi pentru noi care ne propunem un țel atât de nobil și care suntem ajutați de har și suntem animați de atâtea exemple frumoase, dacă ne-am descuraja în mod laș la vederea unui obstacol...”²⁴.

2. **Studierea cu sobrietate** presupune a păstra de fiecare dată un echilibru în ceea ce privește preocupările multiple cerute de misiunea la care suntem chemați. „Sunt unii care au o astfel de pasiune pentru studiu încât nu-l pot lăsa ca să se ocupe de altceva; această pasiune este pentru ei ca o prăpastie ce absoarbe și acte de evlavie și acte de zel și exercitarea pastorației... E un lucru vădit că un astfel de exces nu e pe placul lui Dumnezeu

²¹ Ibidem, p. 102-103.

²² Ibidem, p. 103-104.

²³ Ibidem, p. 106.

²⁴ Ibidem, p. 108.

și că nu poate să nu producă în mintea lor multă confuzie, dezordine, aviditate, incoerență..."²⁵. Ceea ce se impune în cazul de față este afișarea și afirmarea, cu rezultate concrete, a unei curiozități moderate; este imperios necesar validarea și urmarea acelui simț al măsurii, celebra calitate *diacrisis* sau discernământul.

3. **Studierea cu smerenie.** Smerenia nu este o virtute printre celelalte ce se adaugă la viața noastră duhovnicească, „ci este o așezare fundamentală a omului care se vede în prezența lui Dumnezeu. Îi recunoaște atotputernicia, se uimește în fața măreției Lui, apoi își vede micimea și nemernicia sa și recunoaște smerit că tot ceea ce are, însăși existența lui, este un dar al negrăitei iubiri și milostiviri dumnezeiești”²⁶.

Smerenia trebuie privită și ca o sursă din care desprindem nenumărate soluții. Experiența ne demonstrează faptul că este în măsură să curețe cu înlesnire păcatul, este de asemenea prielnică sporirii și în celelalte virtuți și cu deosebire, este arma nebiruită împotriva mândriei.

Viața pământească cuprinde în bagajul său încercările, durerile și suspinele. Mântuitorul Hristos ne atenționează: „*În lume neazuri veți avea*” iar în Faptele Apostolilor găsim următoarea sintagmă: *Prin multe suferințe trebuie să intrăm în Împărăția lui Dumnezeu* (FA 14,22). La sfârșitul ei nădăjduim să mergem unde nu este durere, nici întristare nici suspinare, să dobândim odihna și pacea mult dorite și atât de greu găsite pe pământ. Fiul lui Dumnezeu Întrupat ne-a încredințat că, aici pe pământ, putem avea odihna sufletelor noastre, și anume prin smerenie.

„Oare nu este un semn al vremii noastre această frământare, istovire, căutare și neurastenizare a omului? Doctorii prescriu tuturor bolnavilor odihnă și liniște. S-au făcut case de odihnă și stațiuni de odihnă pentru oamenii neurastenizați; s-au inventat metode de relaxare, încât, parafrazând cuvântul Avva Dorotei, omul de azi, mai mult decât orice, are nevoie de odihnă. De ce nu o găsește? Învățați-o de la Mine, Cel smerit, ne îndeamnă Mântuitorul, și veți avea odihnă sufletelor voastre. Prea încrezător în puterile sale, prea lăudăros cu isprăvile sale, omul a uitat, a pierdut calea cea bună a smereniei, s-a înstrăinat de izvorul a tot binele și nu mai are

²⁵ *Ibidem*, p. 109.

²⁶ Arhim. Arsenie Papacioc, *Scrisori către fiii mei duhovnicești*, Mănăstirea Dervent, Constanța, 2000, p. 161.

odihnă. Smerenia însă ne așează, dintr-o dată, în starea firească a existenței noastre²⁷.

Niciodată nu trebuie să uităm cine suntem, de cine și la ce misiune suntem chemați și care este cadrul propice desfășurării unei activități preoțești rodnice. „Adevărații învățați dacă sunt însufleșiți de duhul evlaviei se disting totdeauna printr-o smerenie unică. Lipsa de evlavie nu apare nicio dată mai învederată decât în conduita, în felul de a conversa, în ținuta orgolioasă a unui învățat; pentru el știința e totul și în om nu e nimic vrednic de laudă decât știința”²⁸.

Folosind prin oficiul de cult, actul de cultură sau înnobilând cultura prin frumusețea și bogăția cultului, preotul asigură misiunii sale acea valoare perenă a dăinuirii, elementele liturgice și cele intelectuale, cuprinse în lucrarea sa, constituind un fundament solid precum și fluența și siguranța unui parcurs demn și responsabil în viață.

Pe temeiul unei continue aduceri la zi a lucrării preoțești ajungem la constatarea că sacerdotul creștin n-a fost niciodată altfel decât omul vremii și al vremurilor. În jurul Sfântului Potir își constituie și își menține comunitatea, actul de cult fiind factorul ce-l va avea întotdeauna ca și în avantaj. Funcția liturgică a lucrării sale este și ocazia cea mai la îndemână prin intermediul căreia se face cunoscut, apreciat și de folos păstoriților săi.

Conducătorul de suflete se află neconținut în fața a nenumărate și infinite de variate probleme de gândire, de simțire și de atitudine ale turmei dale spirituale. Pentru aceasta, arsenalul culturii sale trebuie să fie extrem de bogat. Fără cultură nu poți stabili relații. Fără relații nu poți stabili adevăruri. Fără un minim de adevăruri, nu poți fi în armonie. Rămâi în dezechilibru. Și, venind la noi acasă, ce echilibru ar putea da credincioșilor săi, un preot aflat el însuși în dezechilibru?

Folosind prin oficiul de cult, actul de cultură sau înnobilând cultura prin frumusețea și bogăția cultului, preotul asigură misiunii sale acea valoare perenă a dăinuirii, elementele liturgice și cele intelectuale, cuprinse în lucrarea sa, constituind un fundament solid precum și fluența și siguranța unui parcurs demn și responsabil în viață.

²⁷ Protosinghel Petroniu Tănase, *Ușile pocăinței*, Editura Mitropoliei Moldovei și Bucovinei, Iași, 1994, p. 16.

²⁸ Abatele Dubois, *op. cit.*, p. 110.

Preotul - om de cult și cultură

Abstract: The Christian priest has always been a man of time and of the times. He builds and maintains his community around the Holy Chalice, the act of worship being his main support factor. The liturgical function of his work is his most handy opportunity to become widely known, to be appreciated by and of great use to his flock. The shepherd of souls always faces numerous and infinitely varying issues of reason, feeling, and attitude which constantly trouble his flock. His education is crucial. There is no relation without culture. Truth cannot be revealed without relations. There is no harmony without a minimum number of truths, just imbalance. And an imbalanced priest cannot provide his believers with balance. By using the act of culture through the office of worship or ennobling culture through the beauty and richness of worship, the priest bestows on his mission the perennial value of eternity, the liturgical and intellectual elements of his office being the strong foundation, the fluency and safety of a dignified and responsible life.

Misterul Cultic – mod al prezenței lui Hristos în Biserica

Lect. Dr. Ciprian STREZA

Rugăciune a comunității, actualizare a Jertfei Mântuitorului, reprezentare simbolică a întregii iconomii a mântuirii, cultul creștin juxtapune într-o singură imagine prezentul, trecutul și viitorul, vizibilul cu invizibilul, reliefând într-un mod unic diversitatea armonică a planului divin de îndumnezeire a omului. Termenul care definește poziția cultului creștin în întreaga iconomie a mântuirii este cel de mister (μυστήριον)¹. „*Mare este taina credinței* - spune Sf. Apostol Pavel în Epistola către Timotei, cap. 3, versetul 16: *Dumnezeu S-a arătat în trup, S-a îndreptat în Duhul, a fost văzut de ingeri, S-a propovăduit între neamuri, a fost crezut în lume, S-a înălțat intru slavă*”.

Actele personale ale Fiului lui Dumnezeu întrupat: răstignirea, învie-rea, înălțarea sunt acum, prin intermediul cultului, realități mereu actuale la care participă toți credincioșii Bisericii. Misterul, tainicul, ține de modul în care Dumnezeu Se descoperă oamenilor². Prin văzut se descoperă o realitate divină, nevăzută. Astfel, întreit și totuși unul este sensul termenului de mister:

1. Mister este Dumnezeu în Sine, „*Cel Care locuiește în lumina neapropiată*” (In 1, 14) și Care Se descoperă pe Sine în cuvintele Sfintei Scripturi, în rațiunile fapților și întruparea Fiului lui Dumnezeu, și descoperit astfel, El este și învăluit, putând fi sesizat și înțeles doar prin credință.

2. Mister este Persoana divino-umană a Fiului lui Dumnezeu întrupat.

3. Mister este Biserica, extinderea Persoanei divino-umane a lui Hristos în umanitate, care îl are pe Mirele ei prezent în sânul ei prin intermediul cultului: „*Te găsesc pe Tine în tainele Tale, Doamne*” spune Sfântul

¹ Pr. Prof P. Vintilescu, *Misterul liturgic*, București, 1929, p 26.

² Odo Casel, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg, 1924, p. 60.

Ambrozio.³ Prin cult, prin toate actele văzute, El ne face părtași desăvârșirii umanității Sale.

Baza generală pe care este fundamentat misterul cultului este dihotomia naturii umane⁴. Omul realizează mai mult decât orice unitate din lume, caracterul paradoxal al tainei: prin văzut se manifestă nevăzutul, căci omul unește în sine spiritul, ca rațiune conștientă, cu materia, ca raționalitate plasticizată, inconștientă, simplitatea cu indefinitul, creatul cu necreatul⁵. Văzutul „semnifică” întotdeauna, trimite la o realitate spirituală, de care este plin. Astfel materia, văzutul, exprimă un raport permanent între Dumnezeu și lume: căci Dumnezeu lucrează, se manifestă prin văzut; toate actele Bisericii au caracter de taină și astfel cultul, expresia privilegiată a activității Bisericii poartă amprenta acestei dihotomii. Tainicul se arată în ambianța eclezială ca întâlnire încadrată într-un cadru anume, determinat de gesturi și cuvinte⁶.

Misterul prezenței lui Dumnezeu în lume îmbracă haina simbolului. După etimologia sa acest termen semnifică un semn material care evocă în mintea noastră o altă realitate decât cea văzută. Provenind de la verbul συμβάλλειν a uni, simbolul e un indicator spre ceea ce e dincolo de el, el nu e o realitate pentru sine, ci în funcție de o altă realitate pe care o simbolizează și cu care face mereu legătura. În accepția cea mai generală, trebuie văzut deci simbolul, ca „ceva”, ce trimite spre un „altceva” pe baza unei asemănări care îi este proprie (signum rei)⁷. Orice lucru prin funcția de simbol este chip (ἐκτύπωμα, μὶμῶμα) al unei realități deosebite, dar este și o scară care ajută spiritului să urce la realitatea simbolizată. Caracterul de chip și de mijloc de înălțare a minții dincolo de el sunt, în fond, una și aceeași însușire pe care o are simbolul⁸.

În acest sens trebuie făcută distincția între semn și simbol, ambele trimițând la realitatea care este dincolo de ele: simbolul participă la puterea realității pe care o reprezintă pe când semnul nu are această participare. Corelația cu transcendența este nota caracteristică a simbolului creștin.

³ De Misteriis, PL. 16, col 407A.

⁴ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, VIII, București, 1974, p. 9.

⁵ *Ibidem*, p. 10.

⁶ Pr. Prof. E. Braniște, *Tălcuirea dumnezeieștii Liturghii după N. Cabasila*, București, 1943, p. 16.

⁷ H.R. Schlette, *Symbole*, in *Encyclopedie de la foi*, IV, p. 279.

⁸ Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, „Simbolul, anticipare și teme al posibilității icoanei” *Studii Teologice* IX (1957), nr. 7, p. 431.

Simbolul religios învăluie, dar și dezvăluie o prezență spirituală, descoperind dimensiunea adâncă, fundamentală a realității, căci tot ceea ce vedem nu este decât chipul, icoana prototipului divin. Citându-l pe Berdeaev, Pr. Prof. D. Stăniloae, precizează: „Simbolul și simbolizarea presupun existența a două lumi, a două ordine de existență... Simbolul este puntea între două lumi... el arată nu numai că există o altă lume, ci și că e posibilă o unire între cele două lumi. Simbolul deosebește dar și leagă două lumi”⁹.

Lumea întreagă e în ființa ei, și poate deveni pentru om mediul prin care acesta străvede prezența lui Dumnezeu. Lumea întreagă este, deci, în ființa ei un mister dar și un simbol. Omul trebuie să descopere acest caracter al ei tainic de mediu străveziu al transcendenței divine, prin contemplarea rațiunilor divine, căci la temelia tuturor lucrurilor și ființelor create stă nu ființa divină, ci *formele, tipurile, paradigmele divine*, după care El a creat toate făpturile. Dincolo de „scoarța vârtoasă a materialității” acestei lumii, Sfântul Părinți au văzut esența adevărată, netrecătoare a lumii veșnice. „Ei au fost învățați de Logosul creator ascuns în ele, prin vederea contemplației spirituale a fiecăruia dintre simbolurile văzute, și prin Logos au aflat pe Dumnezeu”¹⁰. „Astfel, toată lumea inteligibilă se înfățișează închipuită tainic în chipurile simbolice ale lumii sensibile, pentru aceia care au ochi să vadă; și toată lumea sensibilă dacă e cercetată cu o minte iubitoare de cunoștință în însăși rațiunile ei e inclusă lumea inteligibilă”¹¹.

Simbolul cultic nu este doar un indiciu al misterului prezenței lui Dumnezeu printre oameni, ci el face prezent acest Mister prin unirea a două realități, una empirică, văzută și alta spirituală, nevăzută, nu în chip logic („aceasta” înseamnă „aceasta”), nu prin asemănare (aceasta preînchipuie aceasta) și nici prin cauză-efect (aceasta este cauza acesteia) ci epifanic (de la ἐπιφάνεια - descoper). Astfel în simbol totul descoperă realitatea tainică spirituală și în el totul este necesar pentru a o descoperi, însă nu întreaga realitate spirituală este descoperită, ci simbolul reprezintă totdeauna o parte, căci „noi în parte cunoaștem și în parte proorocim” (1 Co 13, 9)¹².

⁹ Ibidem, p. 434.

¹⁰ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie* 49, Filocalia, vol. III, Sibiu, 1948, p. 36.

¹¹ Idem, *Mystagogia* 21, PG 912, 697 A.

¹² Pr. Al. Schmemmann, *Euharistia, Taina Împărăției*, 1984, trad. de Pr. Boris Răducanu, Ed. Anastasia, București, 1992, p. 45.

„Esența simbolului este, că în el se depășește dihotomia realității și a simbolismului ca nerealitate; realitatea se cunoaște, înainte de toate, ca împlinirea simbolului, iar simbolul ca împlinirea realității... Slujba divină este simbolică, pentru că însăși lumea, însăși creația lui Dumnezeu este simbolică, tainică, și pentru că prin esența Bisericii și prin destinația ei în lumea aceasta se descoperă împlinirea acestui simbol, realizarea lui ca cea mai înaltă realitate”¹³.

Pornind de la aceste date poate fi înțeleasă și receptată într-un mod unic întreaga evoluție a cultului creștin. Ca evreu după trup, Mântuitorul a practicat, în timpul vieții Sale pământești formele cultului iudaic, dar umplându-le de un conținut nou. În convorbirea Sa cu femeia samarieneacă (In 4, 23-24) Mântuitorul formulează principiul fundamental al cultului celui nou: „*închinarea în Duh și adevăr*”, adică cinstirea lui Dumnezeu în sinceritatea și curăția inimii, pe care trebuie să se fundamenteze orice act de cult. Principiul acesta deosebește astfel, în chip fundamental, cultul creștin de celelalte culte păgâne și de cel iudaic, căci în acest cult nou, ritualul și formele exterioare nu sunt „acte gratuite”, „teatrale”, ci ele împărtășesc o infinită realitate spirituală și ele se bazează pe un fond lăuntric, pe simțirea religioasă, pe evlavia adevărată¹⁴.

Sfinții Apostoli au păstrat cu sfințenie cele primite de la Mântuitorul, dar ei au adăugat și forme noi, crescute din cele vechi, cerute de progresul și dezvoltarea tinerei Biserici. Ca și Sf. Apostoli, membrii primei comunități creștine, recrutați aproape numai dintre iudei, păstrează la început deprinderile de cult cu care veneau din vechea lor religie. Cultul acestei perioade a istoriei Bisericii creștine este un cult mixt, iudeo-creștin¹⁵. Primii creștini îndeplinesc, pe de o parte, obligațiile cultului iudaic de la templu, unde ei se adună în foisorul lui Solomon, la ceasurile obișnuite de rugăciune ale iudeilor, pe de altă parte, însă, ei participă și la anumite adunări liturgice de cult, specific creștine, deosebite de cele din templu:

„Și erau în fiecare zi cu stăruință și într-un cuget în templu și frângând pâine prin case și primeau hrană cu bucurie și cu inimă nevinovată, laudând pe Dumnezeu” (FA 2, 42-47).

În aceste adunări elementul principal era frângerea pâinii, adică Sfânta Euharistie, care constituie centrul cultului celui nou, la care se adaugă rugăciunea și lauda lui Dumnezeu, citirile din cărțile sfinte (1 Tes 5, 27; Col.

¹³ *Idem*, p. 46.

¹⁴ Pr. Prof P. Vinulescu, „Încercări de istoria Liturghiei. Liturgia creștină în primele trei veacuri” *Studii Teologice* (I), 1929, nr. 1, p. 179.

¹⁵ Pr. Prof Liviu Stan, „Structura primara a comunităților creștine” *Studii Teologice* (XXIV), nr 9-10, 1972, p. 675.

4, 16), predica și cântările religioase (Ef 5, 19). Cu ele erau unite agapele (1 Co 11, 20-22), colectele pentru săraci (1 Co 16, 1-2) și manifestările harismelor (1 Co 14)¹⁶.

Individualizarea mai precisă a cultului creștin, ca un cult nou și deosebit de cel iudaic, s-a făcut mai ales la comunitățile din diaspora, unde nu mai exista templul din Ierusalim în care se desfășurau multe din actele de cult provenite din iudaism ale Bisericii primare. Ruperea definitivă a cultului creștin de cel iudaic s-a consumat, odată cu declanșarea persecuțiilor împotriva creștinilor, atât din partea iudeilor, cât și a păgânilor, și odată cu dărâmarea templului din Ierusalim în anul 70. Această stare de lucruri a dus foarte repede la stabilirea unui formular liturgic propriu, nou, adecvat, cuprinzând în sine toate elementele din care se vor dezvolta, mai apoi toate formele cultice ulterioare.

O rânduială completă, de la început până la sfârșit a oficiului liturghiei creștine în vremea Sfinților Apostoli nu poate fi găsită niciunde în Noul Testament; Cultul este parte integrantă a Tradiției, el a ființat împreună cu cateheza apostolică, înainte de așternerea în scris a scrierilor Noului Testament. Tainicul experimentat în sânul comunității bisericești este cel care a determinat și organizarea instituțională și socială a Bisericii. Cultul a fost astfel, mediu de împărtășire a harului, formă de exprimare și păstrare a adevărului revelat, dar și nucleul spiritual care a dus la încheierea și organizarea comunităților în Biserica primară. Pe de o parte, cultul a fost etalonul prin care s-a măsurat atât fidelitatea față de adevărurile de credință ale Bisericii, cât și față de rânduilele ei primare și autentice de organizare socială și juridică. În cult și-au găsit izvorul, modelul și forma de exprimare toate rânduilele de bază, sau toate principiile canonice fundamentale ale Bisericii, iar toate formele de organizare socială și toate rânduilele legate de aceasta s-au dezvoltat simetric, în concordanță cu rânduilele și formele de cult¹⁷.

Pe de altă parte, cultul a fost experimentat ca întâlnirea cu Hristos în actele Sale mântuitoare, sub chipul văzut al materiei și al actelor sensibile, care nu sunt niște simple simboluri, separate de har, ocazionând doar lucrarea harului, ci ele sunt pline de putere dumnezeiască. Bipolaritatea văzut-nevăzut, creat-necreat, immanent-transcendent pe care s-a constituit cultul l-a făcut accesibil doar celor care se deschideau prin credință, după cum afirmă

¹⁶ Pr. Prof. P. Vintilescu, „Încercări de istoria Liturghiei...”, p. 180.

¹⁷ Pr. Prof. Liviu Stan, „Instituție și instituționalizare în viața bisericească”, în MMS (XLVI), 1970, nr 1-2, p. 6.

Leon cel Mare: „Pentru a putea fi părtași cu adevărat la sfințenia Lui, Domnul nostru Iisus Hristos a limitat prezența lui fizică între ucenicii Săi, dar nu înainte de a împlini totul ce era necesar pentru propovăduirea Evangheliei și pentru tainele Noului Legământ... apoi, S-a înălțat la cer și a trimis pe Sfântul Duh în care și prin care va fi cu noi până la sfârșitul veacurilor, sesizat fiind doar prin credință”¹⁸.

Acest criteriu fundamental al deschiderii și al înțelegerii prin credință al misterului pe care cultul creștin și-l propunea să-l aducă în lume este tema fundamentală a întregii literaturi care tratează despre cultul epocii apostolice¹⁹.

Iată datele pe care le prezintă Didahia celor 12 Apostoli: „Adunându-vă în fiecare Duminică a Domnului frângeți pâine și mulțumiți cu înțelegere și întru simțirea inimii, după ce mai înainte v-ați mărturisit păcatele, pentru ca jertfa voastră să fie curată”²⁰.

Este elocventă simplitatea și claritatea formelor externe ale cultului Bisericii primare, accentul cazând întotdeauna pe înțelegerea și experiența realității noi eshatologice comunicate prin cult. Biserica era în epoca entuziasmului, în faza ei preinstituțională în care formele de cult nu sunt atât de reglementate de conducerea Bisericii, cât odrăslite de harul Sfântului Duh, Care își revarsă din belșug darurile Sale extraordinare (harismele) pentru alimentarea și susținerea râvnei misionare.²¹

În ciuda condițiilor grele în care și-a desfășurat activitatea Biserica în epoca primară, cultul a cunoscut o dezvoltare, rămânând mereu oglinda vieții interioare a Bisericii.²² Rânduiala Sfintei Liturghii - uniformă peste tot în primele trei veacuri - se fixează din ce în ce mai mult, adoptându-se și folosindu-se expresiile liturgice cele mai adecvate exprimării realității noi pe care o experia Biserica. Se limitează treptat dreptul liturghisitorilor de a improviza liber rugăciuni liturgice:

„Suntem datorți să facem cu rânduială toate câte ne-a poruncit nouă Stăpânul să le facem la timpuri hotărâte - scrie Sfântul Clement, episcopul Romei, corintenilor - și nu la întâmplare și cu orice cuvinte. Ofrandele și liturghiile să

¹⁸ De fide, PL. 61, 963 D.

¹⁹ Pr. Boris Bobrinskoy, *Communion du Saint-Esprit*, S.P. 6, Chevetogne, 1992, p. 16.

²⁰ *Didahia celor 12 Apostoli*, în vol. *Scrierile Părinților Apostolici*, PSB, vol. 1, trad. rom. de Pr. D. Fecioru, București, 1979, p. 32.

²¹ Pr. Prof. E. Braniște, *op cit*, p. 18.

²² *Ibidem*, p. 20.

Misterul cultic – mod al prezenței lui Hristos în Biserica

fie aduse întru întreaga cucernicie și cu cuget curat, fără a călca regula stabilită pentru această sfântă slujbă²³.

Ceea ce este marcant în literatura aceasta creștină primară, este descrierea cultului ca întâlnire cu Hristos în actele Sale mântuitoare prin intermediul celor văzute:

„Iar Euharistia așa să o faceți, știind că Taina Domnului cel răstignit și înviat serbăm, mai întâi pentru potir, rugați-vă așa: mulțumim Ție, Tatăl nostru, pentru via cea sfântă a lui David, sluga Ta, ce ne-ai făcut-o cunoscută prin Iisus, Fiul Tău; iar pentru frângerea pâinii ziceți: mulțumim Ție, Tatăl nostru pentru viața, cunoștința și înțelegerea ce ne-ai descoperit prin Iisus Fiul Tău. După cum această pâine frântă era împrăștiată pe dealuri și adunându-se s-a făcut una, așa să se adune Biserica Ta de pe toată fața pământului întru împărăția Ta... Vie harul Tău și treacă lumea aceasta, Maranata²⁴.

Aceste descrieri ale formulelor liturgice din Biserica primară indică în mod clar că ritualul cultic a fost experiat nu doar ca mediu de împărtășire a harului, dar și actualizare a întregii iconomii a mântuirii, o Cincizecime permanentă. Misterul cultului ca experiență de viață a primilor creștini, arată Biserica, Mireasa lui Hristos, ca fiind pe „cale”, având nevoie de aceste „taine” pentru împlinirea ei, participând în mod viu, activ la toate actele mântuitoare ale Mirelui ei.²⁵ Dar jertfa lui Hristos, starea lui de jertfă infuzată în credincioși și jertfa pe care o aduce Biserica sunt una în cult. Biserica ia parte activ la jertfa lui Hristos, lucru mărturisit de toate cântările liturgice, așa cum apar ele în literatura creștină primară²⁶.

Cultul a fost pentru creștinismul primar nu doar sâmburele, fermentul, germenul din care s-au dezvoltat toate formele ulterioare de organizare în Biserică, ci și mediul principal de creștere spirituală a omului, dar mai ales arvuna fericirii veșnice. După cum se vede, cultul Bisericii primare nu a fost o temă de speculație, ci experiență vie, anamneză re trăită a lucrării mântuitoare a lui Hristos. Credincioșii nu au lăudat un Dumnezeu distant de ei, ascuns într-o înălțime neapropiată, ci au experiat prezența lui Dumnezeu, lucrătoare prin văzut, răspunzând astfel trebuințelor duhovnicești ale obștii creștine mereu crescânde.

²³ Sf. Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, în vol. Scrierile Părinților Apostolici, PSB vol. 1, trad. rom. de pr. D. Fecioru, București, 1979, p. 81.

²⁴ *Didahia celor 12 Apostoli...*, p. 33.

²⁵ Odo Casel, *op.cit.*, p. 63.

²⁶ Pr. Prof. D. Stăniloae, *op.cit.*, p. 18.

Asist. Dr. Ciprian Streza

Abstract: The personal acts of the embodied Son of God: the Crucifixion, Resurrection, Ascension, are through worship living realities in which all Christians participate. The mystery, the mysterious depends on the way in which God chooses to reveal Himself to people. God reveals Himself to people through the visual faculty, and these theophanies were defined as "mystery" because they are beyond our capacity of understanding. Thus, God Himself is Mystery, the One "who lives in unapproachable light" (1 Timothy 6:16) and Who reveals Himself in the Holy Scriptures, in the reasons of creatures and the embodiment of His Son; Mystery is the divine-human Person of the embodied Son of God; Mystery is the Church, the extension of Christ's divine-human Person in humanity, which welcomes its Groom through worship.

Modelul și etosul conviețuirii noastre în Consiliul Mondial al Bisericilor - gânduri și reflecții -

Mitropolitul Ghenadios de Sassima
(Trad. din eng. de Pr. Lect. Dr. Daniel Buda)

1. Comunitate și rugăciune

Pentru diferitele Biserici creștine, familii confesionale și denominațiuni, mișcarea ecumenică este locul de comuniune unde ele pot să se întâlnească în frățietate și dragoste. De la începuturile ei și de-a lungul întregii ei istorii, s-a dezvoltat o concepție eclezială, o acțiune comună și un mod liturgic de viață. O parte esențială a mișcării ecumenice este cultul sau rugăciunea care adună oameni din diferite tradiții ecleziale în rugăciune și într-o comuniune de frățietate în dragostea lui Hristos. Rugăciunea este astfel considerată a fi inima *sacră* și *sfântă* a fiecărei Biserici creștine și a fiecărei comunități, pentru că libertatea creștină și virtutea se dezvoltă din solul fertil al memoriei creștine (*anamnesis*) al evenimentelor soteriologice centrale din viața ființei umane, Moartea și Învierea Domnului nostru Iisus Hristos și realizarea Împărăției lui Dumnezeu.

De-a lungul unui secol de experiență ecumenică și de realitate eclezială a comunității, a existat totuși o influență pătrunzătoare a secularismului în cultura vestică, influență care a îngustat imaginația creștină și crearea de noi concepte, forme și stiluri. Experiența viitorului eshatologic a fost pierdută, iar puterea formativă morală și spiritual-formativă a slujbelor liturgice este redusă. Pe de altă parte, Bisericile principale, precum cea Ortodoxă, susțin că aducerea-aminte sau *anamneza* (*anamnesis*) Împărăției, a scopului euharistic rămâne terenul esențial pe care cresc toate cele care aparțin eticii, valorilor și stilului de viață în Hristos.

Dacă liturghia euharistică ar fi mai mult o sursă de autoritate, printre altele, pentru etica creștină; sărăcia experienței liturgice nu ar apărea ca o problemă ecleziologică atât de severă, nici nu ar acutiza această criză a eticii creștine și a vieții în Hristos.

Însă slujbele liturgice nu sunt doar un punct dintr-o varietate de autorități și surse pentru etica creștină: este condiția ei ontologică. Este partea principală dintr-o confruntare dialogică unde se întâlnesc Dumnezeu Cel în Treime și ființele umane, unde comunitatea sau *synexis* este împletită pentru a forma o singură pânză de relatare, căință predată și iertare, mărturisire și proclamare, profeție și doxologie. Această pânză este țesută pe un cadru extins al unei viziuni eshatologice. Așa cum viziunea Împărăției lui Dumnezeu se retrage din conștiința creștinilor, așa și pânza se desface, se deșiră, iar creștinii rămân agățați de un fir sau de altul; unii identifică Biserica în primul rând în funcțiunea ei învățătoarească, alții în cea profetică, alții o văd ca o comunitate morală dedicată să slujească pe nevoiaș sau pe cel lipsit de putere.

Această pierdere a viziunii eshatologice în mișcarea ecumenică are efectul adiacent al dublării granițelor Bisericii și lumii. Creștinii înșiși au devenit adesea nesiguri în ceea ce privește distincția dintre etica și valorile lor. Această distincție afectează întreaga viață a mișcării ecumenice în general și viața internă a participării Consiliului Mondial al Bisericilor în special la căutarea unității Bisericii.

De când iluminismul a grăbit procesul de secularizare, în însăși Biserica lui Hristos s-au deschis ușile și orizonturile pentru intrarea eticii secularizate, precum cea kantiană, hegeliană, marxistă. Deprecierea liturgicului și a disciplinei rugăciunii a lipsit Biserica de instrumentele discernământului și a creativității de a construi etici în interiorul corpului eclezial însuși. Creștinii obișnuiți adoptă foarte adesea morala socială fără a ști diferența dintre această morală și modul creștin de viață, etos și morală.

Lumea creștină este divizată și se găsește în *schismă* eclezială și există doar puțină unitate și acord între cei care „cred în numele lui Iisus”, care mărturisesc pe Iisus Hristos ca Domn și Dumnezeu, care-și pun nădejdea în El și mărturisesc, prin cuvânt și faptă, supunerea deplină față de El ca și Stăpân al lor. Există într-adevăr numeroase comunități creștine care proclamă numele Bisericii pentru ele însele și nu sunt în comuniune eclezială unele cu altele; uneori ele sunt chiar antagoniste în mod deschis și dureros.

Astăzi, unitatea de credință a căzut în multe cazuri, în ciuda enormelor eforturi făcute în dialogurile și conversațiile teologice. Unitatea dragostei a răcit și se află în stagnare. Trupul Bisericii a fost complet sfâșiat. Doar nădejdea și căutarea unității Bisericii nu și-a pierdut întru totul dinamica ei – probabil aceasta este singura mărturie care încă a mai rămas în creștinismul divizat.

Multe Biserici creștine, printre care și cele ortodoxe, participă la mișcarea ecumenică și întotdeauna s-au străduit să facă un apel și să adreseze o invitație partenerilor lor ecumenici că creștinii trebuie să înceapă a cunoaște adevărul „*aletheia*” veștii celei bune, să creadă și să iubească Biserica *Ecclésia*, Biserica lui Hristos, să o îmbrățișeze, chiar și în situații dificile și momente grele ale istoriei ei, să sufere pentru ea, să o mărturisească și să o mărturisească, să o apere chiar dacă prețul ar fi martiriul.

Astfel, calea creștină este aceea de a ne ruga cu inimile deschise, să comunicăm direct cu Domnul și cu Biserica Lui. Comuniunea analogică este reala participare în Împărăția lui Dumnezeu, încă nedeplină, dar prezentă printre noi.

Astăzi este nevoie ca partenerii eclezialii să găsească noi căi de a fi împreună, căi în care convergența liturgică ar putea deveni clară pentru fiecare, astfel încât oamenii să fie conștienți că fiind membru într-o tradiție eclezială este posibil să deschidă noi căi și spații de comuniune fără a exclude faptul de a fi protestant, romano-catolic sau ortodox.

O astfel de conștiință crește în dialogurile și discuțiile ecumenice, iar problema care se pune este „*Dacă trebuie să fim împreună, ce anume ne face să fim încă separați și să activăm într-o diversitate distinctivă?*” Un alt aspect este rapida creștere într-o concepție individualistă orientată spre consum față de biserica și stilul de audiență al rugăciunii și comuniunii care rezultă de aici. Convergența în rugăciune nu are drept scop uniformitatea, nici nu înseamnă a semnaliza o masivă revenire la secolele III-IV. Ceea ce mișcarea ecumenică spune despre unitate și diversitate, se aplică în mod egal și pentru comuniunea în rugăciune.

La întâlnirea de la Bangalore (1978), Comisia pentru Credință și constituție a afirmat: „*Mulți spun că adevărata unitate postulează adunarea tuturor, din toate locurile, într-o comunitate euharistică, și că nu ar fi loc pentru o viață continuă a tradițiilor confesionale. Alții spun că unitatea, potrivit voinței lui Hristos, nu postulează în mod necesar dispariția identității confesionale, ci transformarea lor într-un asemenea grad încât unitatea în frățească deplin sacra-*

mentală, în mărturie și slujire comună, împreună cu unele expresii structurale instituționale comune, devin posibile. În vreme ce prima cale este într-o oarecare măsură, conectată cu conceptul de „unitate organică”, a doua este susținută de aceia care propun conceptul de „unitate în diversitate reconciliată.” Cele două concepte nu trebuie văzute ca alternative. Ele pot fi două căi diferite de reacție la necesitățile și posibilitățile ecumenice ale diferitelor situații și ale diferitelor tradiții ecleziale.”¹

2. Conciliaritate și frățietate conciliară

Astăzi în domeniul ecumenic alegerea nu se face între stil și etos² sau instituție și chestiune, ci tocmai între diferitele aspecte ale unei singure probleme, care este într-o comuniune de credință și frățietate conciliară. În multe din situațiile critice cu care ne-am confruntat în viața mișcării ecumenice, două întrebări au fost puse în mod constant: a) *cărei chestiuni trebuie să-i dăm prioritate; celei a menținerii acestei frățietăți între Biserici și să menținem în viață cel mai important lucru, anume unitatea Bisericii; și b) în ce măsură este aceea responsabilitatea Bisericii de a de naștere unei mărturii mai clare în sensul priorităților și provocărilor lumii?*

Biserica are nevoie pentru viața ei în unitate de întâlniri regulate, consultări și confruntări pentru a ajunge la decizii comune într-un proces de consens pentru a reuși o receptare conciliară. Cel mai vechi exemplu pentru o astfel de adunare reprezentativă poate fi găsită în adunarea (*synaxis*) Apostolilor din Faptele apostolilor, cap. 15. Chestiunea pusă în joc a atins consecințe de mare anvergură, care au putu să dividă ușor Biserica pentru secole. Răspunsul la pericol a fost destul de spontan. Liderii trebuie să se întâlnească și să ia în considerare chestiunea într-o adunare. Desigur, prima adunare a fost unică în felul ei.

În mod subsecvent, „conciliaritatea” își găsește expresie în variate forme: sinoade locale, sinoade regionale regulate ale episcopilor, adunări și sinoade ale Imperiului Roman creștin etc. În cadrul acestor variate forme, probabil că trebuie făcută o distincție de bază între întâlnirile regulate necesare pentru conducerea Bisericii și adunări care sunt convocate din motive speciale.

¹ G. Gassmann (ed.), *Documentary History of Faith and Order 1963-1993*, in *Faith and Order Paper* nr. 159, Geneva WCC Publications, p. 78;

² „Ethos” înseamnă „caracterul fundamental și distinctiv al unui grup exprimat în mod tipic în atitudini, tradiții și credință.”

Uneori sinoadele ecumenice sau locale nu au servit unității bisericii. Uneori, așa cum istoria o arată, ele au fost sursă de diviziune, așa cum orice instrument din cadrul poate fi folosit greșit și poate deveni decisiv. Există două extreme care pot fi evitate: conciliile: a) *pot neglija participarea Bisericii*; b) *pot impune linia lor Bisericii*; și c) *vor provoca rezistență și posibile rupturi care nu pot fi așa de ușor vindecate*. Ele pot fi, de asemenea, extrem de precaute și astfel să se abțină de la a da orice fel de ghidare. Conciliile servesc scopului lor, dacă ghidarea oferită de ele rezultă din procesul de participare și dacă, în același timp, conciliul este ferm și destul de determinat să inițieze un proces participatorial.

Practica vieții conciliare a continuat și continuă încă până astăzi în viața diferitelor tradiții separate. Fiecare Biserică și-a dezvoltat propriul ei mod, propriul ei stil al unei adunări reprezentative. Bisericele Răsăritene, datorită tradiției lor istorice specifice, experiază conciliaritatea sistemului sinodal într-o formă și acțiune instituțională. Ele se bazează pe învățătura nealterată și neîntreruptă a vechilor sinoade. Bisericele vestice au creat noi forme de adunări conciliare: conciliile papale care s-au dezvoltat în afara sinodului episcopal roman sub dominația din ce în ce mai mare a ideii de primat; conciliile de reformare și unire din Evul Mediu târziu; sinoadele ca și reprezentare eclezială la baza concepției reformatoare a Scripturii și comunității.

În secolul XX, aproape toate Bisericele au experimentat a revitalizare a vieții conciliare. Sub presiunea multelor și neașteptatelor provocări dintr-o lume în rapidă schimbare, ele au simțit acut nevoia de consultare și ghidare.

S-a ridicat în mod firesc întrebarea: nu ar putea să se ajungă la o convergență între diferitele practici ale vieții conciliare pentru ca acestea să devină unitare? Cu ani în urmă, unele voci din mișcarea ecumenică au ridicat următoarea întrebare: nu ar putea să fie înțeleasă mișcarea ecumenică ca o anticipare a unei practici viitoare comune a vieții conciliare, ca locul unde fiecare Biserică își purifică propria ei concepție și se pregătește pentru acel viitor eveniment conciliar în care, într-o zi, vor fi adunați reprezentanții tuturor Bisericilor să proclame Evanghelia într-un mod potrivit?

Așadar, ce anume este frățietatea conciliară? Răspunsul poate să fie foarte simplu. Este comuniunea între Bisericele care sunt destul de apropiate încât să fie capabile să celebreze o astfel de „*adunare universală autentică*”. Niciun conciliu nu poate fi ținut fără această comuniune în sensul ei deplin.

Declarația Adunării de la Nairobi (1975) subliniază că toate Bisericele locale trebuie să formeze o frățietate, dincolo de barierele locale, naționale, etnice și lingvistice. Ele împărtășesc aceeași credință și trebuie să se recunoască una pe cealaltă ca Biserici aparținând lui Hristos. Conceptul de „conciliară” presupune nu o concepție nestatică sau monolitică a unității, ci o înțelegere dinamică și energetică. Biserica, o instituție sau organism divino-uman, cere de la toți membrii ei o atenție constantă și grija pentru a rămâne statornică în credință și într-o comuniune euharistică. Acest scop al frățietății conciliare se află în efortul ecumenic al căutării și realizării ei în viitor.

3. „Către o înțelegere și o viziune comună a Consiliului Mondial al Bisericii” și modelul consensual

Astăzi, în ciuda oricărei critici față de mișcarea ecumenică sau față de Consiliul Mondial al Bisericilor, noi trăim într-o altă realitate sau fenomen ecumenic legat de procesul consensual (*consensus*), așa cum a fost adoptat de elementele conducătoare ale Consiliului Mondial al Bisericilor „*luând decizii prin consens într-un mod mai bun al reflectării naturii Bisericii, așa cum este descrisă în Noul Testament.*”

Această reformă a fost un nou model de consens pentru luarea de decizii care au fost apreciate în mare măsură de către Biserici. Consiliul Mondial al Bisericilor crede că acest model este în mod aparte eficient, mai ales în tratarea chestiunilor controversate.

Modelul consensual s-a dovedit a fi o cale mai bună de reflectare a naturii Bisericii. Acest model postulează, de asemenea, un proces participatorial eclezial și spiritual semnificativ. Scopul consensului este de a construi pe înțelepciunea și participarea personală a tuturor celor implicați într-un astfel de proces și să ofere un singur gând – „*căutând gândul lui Hristos.*”

Această reformă a metodei de luare a deciziilor a fost ridicată de Comisia specială privind participarea ortodoxă care a examinat căile de asigurare că vocea ortodoxă este auzită în deciziile Consiliului Mondial al Bisericilor. S-a comentat că sistemul parlamentar folosit înainte a fost adesea incapabil să reflecteze vocea minorității. Unele voci puternice de la acea vreme a afirmat că: „... unele Biserici membre au realizat deja în cadrul propriilor mărturii și vieți interne, faptul că luarea de decizii prin consens este o cale mai bună de reflectare a naturii Bisericii așa cum este ea descrisă în Noul Testament și „alte Biserici membre argumentează cu multă tărie că Consiliul Mondial al Biseri-

cilor poate să ofere astăzi mărturie într-o lume marcată de conflicte, tensiuni și războaie, nu numai prin programele lui, ci și prin modul în care lucrează.”

Pe de altă parte, declarația CUV (prescurtare de la Common Understanding and Vision – Viziune și concepție (sau înțelegere) comună, n. trad.) spune că: „Prin intermediul Consiliului Mondial al Bisericilor, Bisericele au colaborat, au reflectat și s-au rugat împreună. Nerăbdătoare pentru a crește împreună, potrivit rugăciunii lui Iisus Hristos ca toți să fie una, pentru ca lumea să creadă (Ioan 17, 21), ele au fost susținute de încrederea în dorința lui Dumnezeu de a le uni pe toate în Hristos – cele din ceruri și cele de pe pământ (Efeseni 1, 10). Deși viața lor comună a fost încercată de-a lungul acestei jumătăți de secol, rezoluția exprimată la Adunarea fondatoare de la Amsterdam din 1948 – „Dorim să rămânem împreună” – a fost menținută prin harul lui Dumnezeu.”

Toate Bisericile membre ale Consiliului Mondial al Bisericilor caută împreună să discearnă promisiunile și provocările unui nou secol și ale unui nou mileniu, Consiliul Mondial al Bisericilor și mișcarea ecumenică trece printr-o perioadă de nesiguranță. Există semne de slăbire a angajamentului ecumenic, a creșterii distanței din Consiliul Mondial al Bisericilor și a unei concepții răspândite în rândul noii generații că mișcarea ecumenică și-a pierdut vitalitatea și nu mai oferă răspunsuri relevante problemelor stringente ale lumii de astăzi. Factorii interni împiedică pe multe Biserici să-și mențină nivelul de suport financiar obligând astfel Consiliul Mondial al Bisericilor să-și reducă activitățile ei; alte Biserici membre au parte de conflicte interne și chiar de amenințarea schismei din cauza participării la frățietatea ecumenică. Toate acestea trebuie să adâncească eforturile de clarificare a unei înțelegeri comune a Consiliului Mondial al Bisericilor și a rolului său în cadrul mișcării ecumenice.”³

Multe Biserici și comunități creștine, inclusiv acelea a căror mărturie este vitală și a căror dezvoltare este rapidă, au rămas în afara frățietății trupului ecumenic formal. La fiecare nivel, de la cel local până la cel global, Bisericile și grupările ecumenice s-au găsit în competiție unele cu celelalte în vreme ce ele ar trebui să coopereze.

Adunările de la Uppsala (1968), Nairobi (1975), Vancouver (1983) și Canberra (1991), au continuat să adâncească această înțelegere comună prin desfășurarea căutării unității în dimensiune ei universală, îmbrățișând comunitatea umană precum și Biserica. Ele au cercetat astfel de concepte precum conciliaritatea și frățietatea conciliară (Uppsala și Nairobi) o viziune

³ The Common Understanding and Vision of the World Council of Churches, 1.2; 1.3; 1.4;

ne euharistică (Vancouver) și „unitatea Bisericii ca și Koinonia: dar și chemare” (Canberra). Adunările de la Harare (1998) și Porto Alegre (2006) au încercat să aducă un nou mesaj Bisericilor și să le provoace pentru mai multă participare într-o frățietate conciliară și responsabilă. Și-au atins ele scopul preliminar? Aceasta este o întrebare crucială la care ar trebui să se răspundă.

4. Remarci concluzive

Care anume este concepția și perspectiva Bisericii în mișcarea ecumenică? Este Biserica Dumnezeului Treimic, Biserica lui Hristos, Biserica părinților, Biserica sfinților și Biserica poporului lui Dumnezeu. Este Una, Sfântă, Sobornicească și Apostolică. Este *eikon-ul ecclesial al prezenței poporului lui Dumnezeu și pecetea Duhului Sfânt*. Este Biserica care cuprinde tot poporul într-o dimensiune personală, istorică, teologică și antropologică. Este în mod sigur unitatea, sfințenia, catolicitatea și apostolicitatea care determină existența ei esențială. Este celebrarea întregii taine a Bisericii.

În concluzie, ecclesiologia este holistă și nu tolerează nici o divizare arbitrară între unul și cei mulți. Nu este legată de o uniformitate externă sau de o pluriformitate, ci este unitate în diversitate.

Astăzi, Biserica cea Una este continuarea comunității apostolice a primelor secole. Dacă astăzi Bisericile sunt pregătite să depășească stadiul prezent al diviziunilor, atunci ele trebuie să restaureze comuniunea și frățietatea lor ecclesială. Ele trebuie să își reînsoșască rădăcinile lor comune ale credinței, tradiția vie care este experimentată în viața ecclesială a Bisericii celei Una, sub asistența și puterea Duhului Sfânt. Astfel, Biserica este chemată să proclame planul lui Dumnezeu pentru lume și să trăiască în toate contextele și situațiile istorice.

Într-o întâlnire sau o adunare ecumenică, această taină a Împărăției lui Dumnezeu trebuie să fie vestită astăzi, în relație cu unitatea Bisericii și va fi realizată doar printr-o pocăință mărturisită, smerenie și discernământ, cu o revenire responsabilă la izvoarele și prioritățile noastre comune.⁴ Biserica dă naștere la mărturia adevărului, nu prin reminiscențe sau din cuvinte și fapte, ci prin propria trăire și prin nesfârșita experiență a deplinătății catolicității ei.⁵

⁴ Arhiepiscopul Basile Krivovheine (ed.), *Syméon le nouveau théologien, Catechèse I* in *Sources Chrétiennes* 96, 1964, *Introduction*, p. 39-40;

⁵ “What kind of Unity?” in *Faith and Order Paper* nr. 69, Geneva, WCC, p. 120-121;

Planul lui Dumnezeu cuprinde pe întreg poporul Său. Biserica este chemată să discearnă prin credință semnele acțiunii lui Dumnezeu în istorie, în bărbat și în femeie, în prezența în popor a altor credințe și făgăduințe vii. Sensul lor devine clar numai atunci când ei sunt înțeleși în perspectiva prezenței lui Hristos. Biserica se bucură de aceste semne și le recunoaște ca o hotărâre și ca o purtare a înnoirii și transformării ei. În particular, Biserica trebuie să cerceteze, în căutarea unității ei, în căutarea propriei ei experiențe, atât ceea ce ar putea să contribuie la depășirea barierelor și diviziunilor umane, precum și acele descoperiri prin care alții ar putea să contribuie la viața Bisericii înseși.

Este unitatea vizibilă o posibilitate în actuala lume divizată? Fără îndoială, făgăduința lui Dumnezeu rămâne în picioare. Hristos S-a rugat pentru unitatea ucenicilor Săi, iar la baza rugăciunii Lui se află căutarea unității care poate fi urmată cu încredere și așteptare că idealul va fi realizat prin noi realități și cu perspective concrete.

Aceasta este lupta continuă a mișcării ecumenice. Este o „cruce” pe o lungă cale, o „cruce” cu obstacole și diferențe teologice. Căutarea unității depășește capacitatea minții umane și nu numai pe aceasta. Toți vor înțelege că aceasta a fost realizată odată, însă ei nu vor putea pricepe înainte cum ar putea fi realizată: „*Împărăția lui Dumnezeu nu va veni în chip văzut*” (Lc 17, 20).

Există deja un model sau un etos în cadrul vieții Consiliului Mondial al Bisericilor, sau încă mai căutăm o astfel de formă de existență împreună? După un secol de existență a mișcării ecumenice și mai mult de șaizeci de ani de prezență a Consiliului Mondial al Bisericilor, se poate spune că „etosul” care a fost scos la iveală de participarea Bisericilor în frățietatea existenței împreună este un etos al ambiguității *neclar determinat* care are nevoie să fie clarificat de către Biserici. Această dorință de clarificare presupune că Bisericile trebuie să-și reînsoșască sarcinile și țelurile spre comuniunea într-o frățietate euharistică, a aceluiași Trup și Sânge al lui Hristos, în vreme ce în același timp ele încă rămân divizate.

În sensul întrebării primare, anume de ce fel de întâlniri ecumenice avem nevoie în viitorul apropiat, Consiliul Mondial al Bisericilor trebuie să răspundă cu responsabilitate dacă este pregătit să făurească o coerență mai mare între aceste întâlniri ecumenice. Această coerență postulează o clară înțelegere a interacțiunii creative care o aduce o astfel de Adunare pentru cei care participă la ea. Cum anume pot fi făcute conștiente Bisericile membre că fiind într-o frățietate, ele pot să proclame în comun și pot să

Mitropolitul Ghenadios de Sassima

reafirme existența lor împreună, fără evitarea afacerile instituționale ale unei Adunări?

Toți partenerii ecumenici au un „loc” într-o participare ecumenică și un eveniment festiv precum este o Adunare. Toți și-ar putea găsi expresia lor eclezială într-o astfel de frățietate și astfel să faciliteze procesul unei mișcări ecumenice coerente. Toți au nevoie de ceilalți parteneri ecumenici. În mișcarea ecumenică nu există polarizare sau neglijare. Coerența este interpretată în sensul că totul este posibil cu condiția ca toți partenerii să înțeleagă în mod clar rolul lor specific și diaconia, sau serviciul oferit în viziunea și țelul ecumenic. Instituție, frățietate și rugăciune – acestea ar trebui să fie coagulate împreună într-o înțelegere coerentă satisfăcătoare a oferirii și primirii.

O Adunare extinsă pentru viitor depinde de cum anume se vor simți angajate mai responsabil Bisericele în chestiunea principală a căutării unității creștinismului divizat și a continuării angajamentului lor de a căuta unitatea Bisericii într-un spirit eclezial al frățietății și dragostei.

Abstract: What is the understanding and perspective of the Church in the Ecumenical movement? It is the Church of our Triune God, the Church of Christ, the Church of the Fathers, the Church of the Saints and the Church of the people of God. It is the one holy, catholic, and apostolic Church. It is the ecclesial *eikon* of the *presence of the people of God and the seal of the Holy Ghost*. It is the Church comprising the entire people in a personal, historical, theological and anthropological dimension. It surely is the unity, holiness, catholicity and apostolicity, which determine its essential existence. It is the celebration of the entire mystery of the Church. Ecclesiology is holistic and does not tolerate any arbitrary separation between one and the many. It is not external uniformity or plurality, but unity in diversity.

Unitatea și diversitatea creației în lumina surselor biblice și patristice*

Pr. Drd. Alin SOCOȘAN

I. Unitatea creației

I.1. Monoteism și unitatea creației

În cadrul tuturor religiilor și al credințelor religioase există ideea creării lumii sau a anumitor părți ale ei de către ființe supraumane, spirite, zeități sau alte forțe ale naturii. Conform învățăturii ortodoxe, aceste credințe religioase sunt vestigii ale revelației primordiale primite de către primii oameni în Paradis. După căderea protopărinților în păcat, oamenii au pierdut cunoașterea adevărată a lui Dumnezeu. Pe parcursul istoriei vom asista așadar la această încercare a omului de a-și regăsi drumul spre Dumnezeu și spre o corectă înțelegere a divinității. Această reîntâlnire a omului cu Dumnezeu s-a săvârșit prin Întruparea Domnului nostru Iisus Hristos, care a revelat „tot adevărul” despre Dumnezeu necesar pentru mântuirea neamului omenesc.

Până la Hristos, însă, lumea a parcurs un lung drum de creștere cognitivă și spirituală. În preistorie și în primele epoci istorice a predominat totemismul, credință religioasă conform căreia un obiect, animal sau o forță a naturii, numit totem, ar fi fost cauza generatoare a unui anumit trib. Acest strămoș uman, animal, mineral sau vegetal era venerat de către membrii tribului, care-și afirmă astfel sentimentul unității tribale¹.

Mai târziu, oamenii au început să-și pună întrebări în legătură cu celelalte realități înconjurătoare și să-și explice modul apariției lor. Inițial, oamenii au avut tendința de a se raporta la obiecte tot ca la niște persoane,

* Publicat cu avizul Arhid. Prof. Dr. Constantin Voicu.

¹ Claude Levi Strausse, *Le totemisme aujourd'hui*, Paris, 1962, p. 12.

crezând că ele ar fi însuflețite sau create de către diverse spirite ale naturii. Această concepție animistă a participat la rândul ei la dezvoltarea conștiinței unității lumii, întrucât omul primitiv se simțea ca având aceeași natură cu toate lucrurile și fenomenele înconjurătoare. Sentimentul unității între om și natură se va manifesta încetul cu încetul prin dezvoltarea magiei și a vrăjitoriei, prin intermediul cărora omul credea că poate influența prin puterea spiritului său, spiritele celorlalte obiecte din natură.

Înaintând în timp, vom constata că ideea unității lumii se conturează din ce în ce mai precis. De la credința în existența unor spirite ale naturii, oamenii vor ajunge la identificarea tot mai precisă și mai personală a acestor spirite, ce vor căpăta numele de zei. Fie ele zeități telurice, acvaticice sau uraniene, aceste personaje cu forțe supraumane vor deveni din ce în ce mai puține, printr-un continuu proces de sintetizare. Dacă la începuturile istoriei, oamenii credeau că lumea este populată de o sumedenie de spirite, pe măsura avansării în timp, toate aceste spirite vor fi „înglobate” într-un număr restrâns de zeități, în funcție de o trăsătură cu caracter general. Mai mult decât atât, noii zei vor deveni nu numai stăpâni nevăzuți ai naturii, dar și creatori ai acesteia. Forma supremă a politeismului va fi atinsă în momentul în care oamenii ajung să plaseze deasupra tuturor zeilor un zeu sau o zeiță generatoare a tuturor celorlalți. Politeismul devine astfel dovada faptului că gândirea umană, prin procesul contemplării lumii, a ajuns să conștientizeze atât unitatea cât și diversitatea cosmosului, exprimând unitatea lui prin zeitatea supremă, iar diversitatea, prin multitudinea de zeități subalterne.

În acest mozaic de sisteme și de credințe teologice, religia mozaică monoteistă a reprezentat un element unic și surprinzător. Urmând revelației paradisiace, credinței lui Noe și a Patriarhilor poporului evreu, religia mozaică s-a definit mereu prin contrast cu celelalte religii ale lumii antice. Pentru israelieni, diversitatea evidentă a lumii nu a constituit o piedică în afirmarea unicității lui Yahve, creatorul și proniatorul lumii. Păstrarea monoteismului a constituit principala preocupare a evreilor de-a lungul istoriei, conștiinței fiind că unicitatea lui Dumnezeu le-a fost revelată de însuși Creatorul lumii („Eu sunt Cel ce sunt”)². Și totuși, chiar în cadrul scrierilor sacre ale poporului evreu au fost ascunse timp de secole întregi afirmații enigmatice care-și vor găsi deplina explicare în creștinism. Până la

² Iș 3, 14.

venirea lui Hristos în lume, Legea Veche a fost călăuză și păzitor al poporului ales, fiind menită să-l apere de orice influență politeistă. Iisus Hristos a adus însă lumii desăvârșirea revelației divine, arătând că, într-adevăr, Dumnezeu este unică și unitară, dar că, în același timp, ea este alcătuită din Trei Persoane: Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt.

Am putea afirma că, în momentul întrupării lui Hristos, omenirea era pregătită pentru a primi, a înțelege – pe cât este omeneste posibil – și mai ales, a formula dogma Sfintei Treimi. Filosofia și retorica greacă creaseră deja „uneltele” necesare, forma în care putea fi „turnată” dumnezeiasca descoperire făcută oamenilor de însuși Fiul lui Dumnezeu.

Dogma Sfintei Treimi, conform căreia Dumnezeu este unul după ființă, dar întreit ca Persoane explică atât unitatea, cât și diversitatea lumii. Referatul biblic al creației afirmă cu putere unitatea și unicitatea lui Dumnezeu Creatorul: „La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul”³; același text afirmă mai departe în chip voalat, implicarea Sfintei Treimi în actul creării omului: „Să facem om după chipul și asemănarea noastră”⁴, iar în Noul Testament, Sfântul Evanghelist Ioan afirmă, referindu-se la Fiul: „Toate prin El s-au făcut și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut”⁵.

Ca orice operă a oricărui creator, lumea noastră vorbește despre atributele Creatorului ei, sau cel puțin despre o mică parte dintre ele. Astfel, diversitatea formelor materiei vorbește despre diversitatea Persoanelor Sfintei Treimi, pe când unitatea ființială a materiei cosmosului și a legilor lui vorbește despre unitatea ființială a Creatorului.

Dar unitatea creației se observă cel mai clar în scopul ei, care, potrivit Sfinților Părinți ai Bisericii, este să ajute omul să „comune” cu Creatorul său și să ajungă la asemănarea cu Acesta.

I.2. Cosmosul: „oglină” a lui Dumnezeu

Sfântul Maxim Mărturisitorul spunea că lumea este ca o carte în care omul poate citi despre Creatorul său, iar psalmistul rege David afirma că: „Cerurile spun slava lui Dumnezeu, și facerea mâinilor lui o vestește tăria.”⁶ Sau, după cum afirma Părintele Dumitru Stăniloae, lumea este un dar făcut

³ Fc 1, 1.

⁴ Fc 1, 26.

⁵ In 1, 3.

⁶ Ps 18, 1.

de Dumnezeu omului, este un mijloc de comunicare, de relaționare a omului cu Dumnezeu.

Deci un prim scop al creării lumii ar fi acela de a servi de punte de comunicare între om și Dumnezeu: „În aceasta se arată dragostea lui Dumnezeu pentru om. Lumea e și din acest punct de vedere un cuvânt, sau o cuvântare coerentă a lui Dumnezeu către om, într-o înaintare continuă. Ea își vădește și în aceasta sensul ei. Lucrurile sunt, cum spune teologul H. Schier, „darul Cuvântului lui Dumnezeu care luminează viața. Dar dacă lucrurile și tot ce există a fost adus la existență prin Cuvânt, atunci acestea sunt mărturii sau semne ale Cuvântului. Ele poartă, așa zicând, Cuvântul în ele. Aduse în existență prin Cuvântul care luminează viața, ele sunt în sine indicații, îndreptări spre Cuvânt și în Cuvânt”⁷. Pentru ca omul să poată înțelege vorbirea Cuvântului care i se adresează prin intermediul lumii create, este nevoie ca sistemul său cognitiv să poată descifra sensurile prezente în lume, cu alte cuvinte, ca rațiunea sa să poată înțelege rațiunea divină „plasticizată” în creație. Unitatea creației și a omului cu cosmosul este demonstrată și de existența acestei potriviri între rațiunea umană și cea divină, exprimată prin lucrurile lumii. Celelalte creaturi sunt lipsite de această putere rațională și sintetizatoare, de aceea ele nu pot să descopere dincolo de lucrurile și fenomenele lumii o cauză și un scop. Numai omul are puterea rațională care să-l ajute să înțeleagă scopul lucrurilor și a lumii în general.

„Raționalitatea lumii – spunea Pr. Stăniloae – își descoperă un sens prin faptul că se completează cu raționalitatea subiectului uman”⁸. În acest fel înțelegem că lumea există și a fost creată pentru om, atât pentru partea lui trupească – pe care să o susțină în existență – cât și pentru partea lui sufletească – pe care să o ajute să se înalțe la asemănarea cu Dumnezeu. Modul în care omul ajunge să exprime asemănarea sa cu Dumnezeu este dialogul, relația iubitoare pe care el este chemat să o întrețină cu Dumnezeu prin intermediul lucrurilor lumii. Comentând episodul biblic al numirii animalelor de către Adam, Pr. Stăniloae afirma: „Dumnezeu acceptă numele pe care omul le pune lucrurilor, în dialog cu El, pentru că aceste nume au fost date lucrurilor de Dumnezeu însuși. Punând nume lucrurilor, ființa noastră a început să se actualizeze și să se dezvolte ca partener al dialogului cu Dumnezeu. Numai în acest dialog cu Dumnezeu despre lucruri, ființa

⁷ Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. 1, p. 234.

⁸ *Ibidem*, p. 238.

noastră se dovedește superioară lucrurilor ca obiecte, așa cum este și Dumnezeu. Prin acesta persoana noastră se ridică pe un plan comun cu Dumnezeu, ca două subiecte care vorbesc despre lucruri ca obiecte, fiind și ea superioară lucrurilor și capabilă de a sta, prin dialogul cu Dumnezeu, oarecum pe același plan cu El, prin bunăvoința Lui⁹.

Vedem astfel cum, pe de o parte, unitatea lui Dumnezeu se reflectă în unitatea rațională a lumii, iar pe de altă parte, cum unitatea lumii și a puterii cunoscătoare a omului cu lumea reflectă unitatea Dumnezeirii, ce i se adresează omului prin limbajul coerent al lumii create.

1.3. Omul: scop și stăpân al lumii

Referatul biblic al creației lumii culminează cu crearea omului, care a avut loc în a șasea „zi” a creației. Comentând crearea finală a omului, Sfântul Ioan Hrisostom spune: „Omul este mai de preț decât toate ființele văzute! Pentru el Dumnezeu a adus la ființă pe toate acestea: cerul, pământul, marea, soarele, luna, stele, târâtoarele, dobitoacele, toate vietățile necuvântătoare. (...) După cum atunci când are să vină un împărat într-un oraș este nevoie să meargă înainte toți însoțitorii și toți ceilalți, ca să pregătească palatul împăratesc, și așa intră împăratul în palat, în același chip și acum. Vrând Dumnezeu să-l pună pe om peste toate cele de pe pământ ca împărat și stăpânitor, i-a zidit mai întâi această locuință frumoasă, lumea; și numai după ce a fost gata totul l-a adus pe om, ca să o stăpânească¹⁰. Stăpânirea omului peste toate vietățile pământului este clar arătată chiar de textul genezei, care cuprinde porunca divină: „Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l supuneți; și stăpâniți peste peștii mării, peste păsările cerului, peste toate animalele, peste toate vietățile ce se mișcă pe pământ și peste tot pământul¹¹. Vrând să lămurească auditoriul său în ce chip omul stăpânește asupra vietăților pământului, Sfântul Vasile cel Mare afirmă: „Prin puterea trupească pe care o ai ești cu mult în urma necuvântătoarelor, dar ești rânduit conducător al celor necuvântătoare și neînsuflețite; ești inferior din construcția trupului tău, dar prin bogăția rațiunii, puternic să te înalți până la cer¹². Unitatea creației nu este dată numai de faptul că ea este opera unui singur Creator, ci și de faptul că Dumnezeu a făcut-o cadou

⁹ *Ibidem*, p. 242.

¹⁰ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, trad. Fecioru D., vol. 1, p. 82.

¹¹ Fc 1, 28.

¹² Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron*, p. 180.

unui singur „stăpân”: ființa umană. Omul este chemat să stăpânească, să înțeleagă și să ofere la rândul său lumea ca ofrandă de mulțumire lui Dumnezeu.

În mod minunat, unitatea creației nu se rezumă la unitatea ființială a cosmosului și a omului cu cosmosul, ci ea poate fi raportată la întregul neam omenesc. Antropologia creștină se bazează pe ideea unității neamului omenesc, motivată de două aspecte: în primul rând, toți oamenii împărtășesc o singură natură și au fost închipuiți de Dumnezeu ca un singur om, ca un tot unitar; în al doilea rând, în timpul istoric, toți oamenii provin din prima familie creată de Dumnezeu: Adam și Eva.

Despre prima cauză a unității neamului omenesc a vorbit în mod deosebit Sfântul Grigorie de Nyssa, în tratatul său „Despre facerea omului”, unde el afirmă: „Atunci când Scriptura spune: „și a făcut Dumnezeu pe om” exprimă la modul general, fără să precizeze, întreg neamul omenesc. Căci vorbind aici despre făptura pe care a creat-o, nu i se dă numele, așa cum o face în istorisirea următoare, ci această făptură este deocamdată fără nume, e vorba doar de om în general. Așadar, odată cu indicarea generală a firii, putem presupune că în această primă creare prevederea și puterea dumnezeiască au cuprins întreaga omenire. Căci trebuie să ne închipuim că și la Dumnezeu n-a rămas nimic nedeterminat când e vorba de originea făpturilor, ci fiecareia din ele i-au fost hărăzite din partea Creatorului o margine și o măsură hotărâtă. După cum fiecare om are un trup de o anumită mărime și e rânduit să-și ducă viața în cadrul acestei mărimi, (...) tot așa cred că în preștiința lui Dumnezeu, care poartă grijă de tot, e cuprinsă întreaga omenire ca într-un singur organism”¹³.

În al doilea rând, unitatea neamului omenesc este dată și de unitatea sa genetică, toți oamenii fiind urmași ai lui Adam și ai Evei, numele acestora din urmă însemnând chiar: „viață, pentru că ea avea să fie mama tuturor celor vii”¹⁴.

Din păcate, prima pereche de oameni, pentru care fusese creată întreaga lume, au devenit cauza căderii și a ruperii parțiale a unității și a armoniei lumii create de Dumnezeu, după cum vom arăta în continuare.

I.4. Căderea omului în păcat – cauză a pierderii unității lumii

¹³ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, Scrieri II, P.S.B., vol. 30, p. 50-51.

¹⁴ Fc 3, 20.

Sfânta Scriptură susține faptul că aspectul lumii pe care îl cunoaștem noi astăzi este diferit de cel al lumii create de Dumnezeu la început, această diferență fiind provocată de căderea în păcat a primilor oameni, Adam și Eva. După cum istorisește cartea Facerii, căderea în păcatul neascultării a primilor oameni a produs o înstrăinare a omului de Dumnezeu, înstrăinare care, la rândul ei, a dus la apariția unei stări conflictuale între om și natură, precum și între om și semenii lui.

Înstrăinarea omului de Dumnezeu s-a datorat credinței greșite insuflată de diavol primului om conform căreia omul poate să îndumnezeiască fără ajutorul lui Dumnezeu, ci numai prin intermediul bunurilor lumești. Omul, crezând în înșelăciunea diavolească, a început să privească lumea ca o realitate separată de Dumnezeu, ca un fruct ce-i poate conferi nemurirea în măsura în care omul ajunge să-i descifreze misterele. Din această cauză, omul a început să se ascundă de Dumnezeu, să fugă de El, introducând prin gestul său separația între umanitate și dumnezeire. Comentând fenomenul înstrăinării, a ruperii omului de Dumnezeu, Sfântul Vasile cel Mare spune: „Acesta e răul: înstrăinarea de Dumnezeu. O mică întoarcere a ochiului ne face să fim cu soarele sau cu umbra trupului nostru. Cel ce privește spre soare se luminează îndată, iar cel ce se întoarce spre umbră va avea parte în chip necesar de întuneric”¹⁵.

Separarea de Dumnezeu, care este sursa vieții și a oricărei existențe, se manifestă prin moarte: în primul rând moarte sufletească și apoi moarte trupească. Moartea sufletească este simbolizată de Sfânta Scriptură prin episodul alungării lui Adam din rai¹⁶, pe când moartea trupească a fost arătată prin cuvintele: „...te vei întoarce din pământul din care ești luat, căci pământ ești și în pământ te vei întoarce”¹⁷.

Observăm astfel că procesul sciziunii nu se reduce la relația om-Dumnezeu, ci că el cuprinde chiar și ființa umană: între trup și suflet se va instaura o stare conflictuală, ce va culmina în despărțirea sufletului de trup prin moarte. Toți Sfinții Părinți vorbesc despre trupul omului căzut ca despre un dușman al lui, care încearcă să corupă sufletul prin înclinația sa spre plăceri: „După cum nu este posibil să privim frumusețile cerului când o ceață traversează atmosfera care este deasupra capului – spunea Sfântul

¹⁵ Sf. Vasile cel Mare, *Dumnezeu nu este autorul răului*, colecția P.S.B vol. 17, p. 435.

¹⁶ Fc 3, 22-24.

¹⁷ Fc 3, 19.

Grigorie de Nyssa – la fel ochiul sufletului nu poate vedea binele atâta vreme cât el va fi jenat de plăcere ca de o ceață¹⁸.

Vorbind despre aceeași opoziție dintre trup și suflet, Sfântul Apostol Pavel afirma următoarele: „trupul poartă împotriva duhului, iar duhul împotriva trupului”, iar în alt loc, același Apostol zicea: „după omul cel lăuntric mă bucur de legea lui Dumnezeu; dar văd în mădularele mele o altă lege, luptându-se împotriva legii minții mele și făcându-mă rob legii păcatului, care este în mădularele mele. Om nenorocit ce sunt! Cine mă va izbăvi de trupul morții acesteia?”¹⁹

Păcatul a introdus separație și între om și semenii lui, după cum ne arată cartea Genezei, în care se spune că, din cauza căderii, raporturile dintre Adam și Eva se vor modifica: „atrăsă vei fi către bărbatul tău și el te va stăpâni”²⁰. Din egal stăpânitor al lumii și ajutor pe măsura bărbatului, femeia este acum supusă bărbatului, și aceasta deoarece între ei nu mai era armonie, ci dușmănie și rivalitate. De aceea, după cum spunea Sfântul Ioan Hrisostom, a fost necesar ca, în cadrul familiei umane, femeia să fie supusă bărbatului și atrăsă către acesta: „era posibil ca acest păcat să fi aruncat specia noastră într-o stare de război (...) de aceea Dumnezeu, luând în considerare răutatea diavolului, a pus limita acestui cuvânt; și orice dușmănie ar fi putut să apară prin lucrarea lui cea rea, El a îndepărtat-o prin această poruncă și prin dorința trupească pe care a sădit-o în noi, dărâmând astfel zidul despărțitor, adică dușmănia față de ea cauzată în bărbat din cauza păcatului ei”²¹.

Din păcate, între ceilalți membri ai speciei umane această dușmănie s-a dezlănțuit nestăvilită nici de relațiile de rudenie, după cum ne demonstrează episodul uciderii lui Abel de către fratele său, Cain. Frica de moarte și dorința de conservare a trupului acestuia perisabil au fost cauzele a numeroase conflicte între oameni, care nu s-au mai perceput unii pe alții ca membri ai aceleiași firi umane, ci ca dușmani și rivali în lupta de supraviețuire.

¹⁸ Gregoire de Nysse, *Homelies sur l' Ecclesiaste*, coll. Sources Chretiennes, vol. 416, p. 124.

¹⁹ Rm 7, 23-24.

²⁰ Fc 3, 16.

²¹ St. John Chrisostome, *Homilies on Corinthians*, coll. The Fathers of the Church, p. 151.

Starea de separare și de dușmănie s-a instaurat după cădere și între om și natură, după cum mărturisește textul sacru: „blestemat va fi pământul pentru tine. Cu osteneală să te hrănești din el în toate zilele vieții tale! Spini și pălămidă îți va rodi el și te vei hrăni cu iarba câmpului!”²² Deoarece întregul univers a fost creat pentru om, era firesc ca modificările intervenite în natura umană prin cădere să atragă după sine și modificări în natură. Natura nu va mai recunoaște în omul depărtat de Dumnezeu pe stăpânul ei, și de aceea va începe să i se opună. Mai mult decât atât, omul, care ar fi trebuit să sfințească și să spiritualizeze natura creată prin relația sa cu Dumnezeu, nu va mai împlini această misiune a sa și de aceea natura însăși se va îndepărta tot mai mult de Creatorul ei. În loc să privească natura ca pe un dar lui Dumnezeu, pe care el trebuie să-l ofere la rândul său Creatorului ca semn de mulțumire, omul va începe să privească natura ca pe o forță opusă lui și agresivă, de care el trebuie să se ferească sau pe care trebuie să o supună prin forță dorințelor și nevoilor sale vitale.

Cu toate acestea, căderea omului nu a provocat o rupere totală a unității primordiale cu Creatorul său și cu lumea creată; de-a lungul istoriei, mulți oameni drepti au încercat să restabilească prin ascultare și practicarea virtuții legătura dintre om și Dumnezeu. Iar restaurarea definitivă și completă a omului urma să fie realizată de către Mesia, Fiul lui Dumnezeu întrupat, care prin activitatea sa mântuitoare a reunit omul cu Dumnezeu.

1.5. Restabilirea unității în Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat

În epistola către Filipeni a Sfântului Apostol Pavel găsim următorul text, care rezumă caracterul unificator al misiunii Domnului nostru Iisus Hristos: „Dumnezeu L-a preainălțat și L-a dăruit Lui nume care este mai presus de orice nume, ca întru numele lui Iisus tot genunchiul să se plece, al celor cerești și al celor pământești și al celor de dedesubt și să mărturisească toată limba că Domn este Iisus Hristos, întru slava lui Dumnezeu-Tatăl”²³.

Într-adevăr, putem vorbi despre activitatea mântuitoare a Domnului Hristos ca despre o activitate de restabilire a unității primordiale a lumii, între Dumnezeu, oameni și cosmos.

²² Fc 3, 17-18.

²³ Flp 2, 9-11.

Unitatea dintre om și Dumnezeu a fost restabilită în mod plenar prin însăși întruparea Fiului lui Dumnezeu, act prin care firea dumnezeiască s-a unit cu firea omenească în persoana Mântuitorului Hristos. Primele secole creștine au fost marcate de lupta dintre ortodoxie și arianism spre apărarea acestei dogme esențiale pentru mântuirea neamului omenesc. Sfinții Părinți, printre care îi amintim pe Sfântul Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz, Grigorie de Nyssa sau Atanasie cel Mare, s-au străduit să apere dreapta credință, care susținea că Iisus Hristos este Dumnezeu întrupat sau înomenit, iar nu doar un profet sau o creatură inferioară ce s-a arătat în lume sub chip uman. Mai mult decât atât, Sfinții Părinți au arătat că Hristos și-a apropiat nu numai trupul omenesc, ci și sufletul omenesc, fără de care mântuirea omului nu ar fi fost deplină. Iată ce spunea în acest sens Sfântul Grigorie de Nazianz: „Dacă cineva și-a pus speranța într-un om lipsit de duh, acela și-a pierdut într-adevăr mințile (spiritul) și nu este vrednic de a fi mântuit în întregime, căci ceea ce n-a fost asumat nici n-a fost vindecat, ci numai ceea ce a fost unit cu Dumnezeu a fost mântuit. Dacă numai jumătate din Adam a căzut, atunci numai acea jumătate va fi asumată și mântuită; dar dacă Adam întreg (trup și suflet) a păcătuit, atunci tot întreg el a fost unit cu Cel Născut și întreg a fost mântuit”²⁴.

Deci prin însăși întruparea Sa, Mântuitorul a restabilit unitatea dintre trup și suflet, pe de o parte, iar pe de altă parte, unitatea dintre om și Dumnezeu, după cum afirma și Sfântul Apostol Pavel: „Căci El este pacea noastră, El care a făcut din cele două una, surpând peretele din mijloc al despărțiturii, desființând vrăjmășia în trupul Său, legea poruncilor și învățăturile ei, ca, întru sine, pe cei doi să-i zidească într-un singur om nou și să întemeieze pacea, și să-i împace cu Dumnezeu pe amândoi, uniți într-un trup, prin cruce, omorând prin ea vrăjmășia”²⁵.

Hristos a reușit să împace firea umană cu cea divină pentru că în sine El recapitulează tot neamul omenesc, El este Noul Adam, în care, după cum spunea Sfântul Grigorie de Nyssa, sunt cuprinși toți oamenii. În Hristos, specia umană, dezbinată prin păcat și prin lupta pentru supraviețuirea celui mai puternic, este reunită într-un singur Trup, devenit în istorie Biserica creștină. În acest Trup, suferința unui mădular nu produce satisfacția altuia, cum se întâmplă în societatea profană, ci atrage după sine suferința

²⁴ St. Grégoire de Nazianz, *Lettres théologiques: Lettre I*, Sources Chrétiennes, vol. 208, p. 32-33.

²⁵ Ef 2, 14-16.

întregului organism eclesial: „dacă un mădular suferă, toate măduarele suferă împreună; și dacă un mădular este cinstit, toate măduarele se bucură împreună. Iar voi sunteți trupul lui Hristos și măduare fiecare în parte”²⁶.

Reunirea firii umane cu cea divină în persoana Mântuitorului Hristos a avut ca efect și încetarea conflictului dintre om și natură. Numeroasele minuni pe care Mântuitorul le-a săvârșit asupra naturii, precum mergerea pe ape, potolirea furtunilor, pescuirile minunate, înmulțirea pâinilor, ș.a., demonstrează că pentru omul unit și împăcat cu Dumnezeu prin ascultarea poruncilor Lui natura își redobândește scopul ei inițial, acela de ajutor al omului.

Desigur, cea mai mare biruință și cea mai dragă omului, pe care a împlinit-o Hristos, este biruința asupra morții. Credința în învierea trupească a morților la sfârșitul lumii este poate dogma specifică prin excelență a creștinismului, alături de dogma Sfintei Treimi. Credința în restaurarea trupului omenesc, nu în forma sa actuală, căzută, ci într-o formă angelică, paradisiacă, după modelul lui Hristos înviat, este dovada supremă a raționalității lumii și a legăturii ei indisolubile cu Dumnezeu. Această înviere generală care va avea loc la Parusia Domnului, va realiza unirea tuturor în Hristos și în Dumnezeu-Tatăl, după cum spune Sfântul Apostol Pavel: „Căci El (Hristos) trebuie să împărățească până ce va pune pe toți vrăjmașii Săi sub picioarele Sale. Vrăjmașul cel din urmă, care va fi nimicit, este moartea. „Căci toate le-a supus sub picioarele Lui.” Dar când zice că „toate i-au fost supuse Lui”, învederat este că afară de Cel Care I-a supus Lui toate. Iar când toate vor fi supuse Lui, atunci și Fiul Însuși se va supune Celui ce I-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie toate în toți”²⁷.

Vedem astfel cum în Hristos se restabilește unitatea inițială a lumii cu Dumnezeu și, mai mult decât atât, se desăvârșește această unitate, pentru a fi împlinit planul hotărât de Dumnezeu de la facerea lumii.

II. Diversitatea creației

II.1. Sfânta Treime: temei al diversității creației

Vorbind despre motivul creării lumii și a omului, în special, Sfântul Grigorie de Nyssa spunea: „Nu se cuvenea ca lumina să nu fie văzută, nici

²⁶ 1 Co 12, 26-27.

²⁷ 1 Co 15, 25-28.

slava Lui fără de martor, nici bunătatea Sa fără ca cineva să se împărtășească de ea; nu se cuvenea nici ca celelalte attribute cu care se înconjură firea divină să rămână inactive. Aceasta s-ar fi întâmplat dacă nu ar fi existat cineva să se împărtășească din ele și să se bucure de ele²⁸. Acest atribut al dumnezeirii de a dori să-și împărtășească bunătatea și dragostea altor ființe își are sursa în caracterul personal al lui Dumnezeu. După cum spunea Pr. Stăniloae, Sfânta Treime este structura supremei iubiri: faptul că dumnezeirea se manifestă în cele trei Persoane divine constituie și explicația creării lumii. Spre deosebire de alte religii, care vorbesc despre generarea zeilor unii din alții, creștinismul susține că nașterea Fiului și purcederea Duhului Sfânt din Tatăl nu sunt efectele unei necesități, ci expresia iubirii lui Dumnezeu. „Dumnezeu este iubire”, spunea Sfântul Evanghelist Ioan, și poate că acest atribut este cel mai aproape de esența divină. Dumnezeu se manifestă ca iubire, iubire care-L naște pe Fiul și îl purcede pe Duhul Sfânt, iubire care cere și constituie relația. Referitor la acest lucru, teologul grec Hristos Yannaras afirma: „Dumnezeu nu este mai întâi o esență (οὐσία) dată, care în continuare există ca persoană. Ci este mai întâi o persoană care, absolut liber de orice necesitate și de orice determinare, ipostaziază (face ipostas) ființa Sa, pe a fi al Său, naște din veci pe Fiul și purcede pe Duhul Sfânt. Persoana lui Dumnezeu-Tatăl precede și determină Ființa Sa, nu este determinat de acesta. Dumnezeu nu este obligat de Ființa Sa să fie Dumnezeu, nu este supus necesității existenței Sale. Dumnezeu există pentru că este Tată: Cel care își certifică liber voința Sa de a exista, născând pe Fiul și purcezând pe Duhul Sfânt. Există deoarece iubește și iubirea este numai fapt de libertate²⁹”.

Deși Dumnezeu este întreit în Persoane, El este unic în ființă, ceea ce înseamnă că ființa Sa este simplă, necompusă și indivizibilă. Cu toate acestea, El a creat lumea și i-a dat o substanță diferită de a Sa, căci materia lumii este compusă și divizibilă. Pentru Dumnezeul treimic, diversitatea și pluralitatea nu sunt rele, ci ele ajută la formarea unui univers diferit de ființa divină. Atâta vreme cât lumea creată rămâne în legătură cu Creatorul ei și se conformează planului divin, ea rămâne în bine și în existență. În momentul în care lumea sau creaturile personale încearcă să se desprindă de Dumnezeu și să înlocuiască relația iubitoare cu ura sau egocentrismul,

²⁸ Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele Cuvânt Catehetic*, vol. Scrieri, col.P.S.B, cap.5, p.321.

²⁹ Hristos Yanaras, *Abecedar al Credinței*, trad. Constantin Coman, București, 1996,

acestea devin rele și sursă a răului, definit de Sfinții Părinți ca absență a binelui. Așadar, răul nu este o entitate, o substanță oarecare, după cum el nu este nici urmarea unui „defect” al creației diversificate, ci răul exprimă ruperea relației cu Dumnezeu: „Nu socoti nici pe Dumnezeu cauză a existenței răului, nici nu închipui răul ca având o existență proprie. Căci nu e subzistentă răutatea, ca un animal oarecare; nici nu are vreo esență ipostaziată a ei. Căci răul este o lipsă a binelui. Ochiul a fost creat, iar orbirea s-a produs ulterior prin pierderea ochilor. Așa și răutatea, nu are subzistență proprie, ci vine după aceea din cauza rănilor sufletului”³⁰.

Răul nu provine din starea compusă a cosmosului, iar schimbările care survin în natură și în trupul nostru din cauza caracterului lor compus nu sunt rele în sine. Tot ceea ce există este bun (Fac. 1:31), iar răul este lipsa existenței, a binelui. Prin urmare, caracterul diversificat al lumii nu este sursă a răului, ci reflex al pluralității personale din cadrul Sfintei Treimi. După cum observa Părintele Stăniloae, lumea contemporană este mai în măsură să înțeleagă concordanța care există între unitate și diversitate decât lumea antică: „Rațiunea s-a obișnuit acum să unească principiul distincției și al unității în înțelegerea realității în așa măsură încât nu-i mai este deloc greu să vadă modul antinomic de a fi al întregii creații. Pentru ea este azi un fapt general că pluralitatea nu sfășie unitatea și unitatea nu anulează pluralitatea. (...) Afirmatii care se considerau odinioară ca iraționale din pricina caracterului lor aparent contradictoriu, se recunosc acum ca indicând o treaptă firească spre care trebuie să se întindă rațiunea (...) și care e un chip al caracterului supranatural al unității perfecte al celor distincte în Sfânta Treime”³¹.

II.2. Omul: chip al Sfintei Treimi

Sfânta Scriptură descrie actul creării omului în termenii următori: „Și a zis Dumnezeu: „Să facem om după chipul și după asemănarea Noastră, ca să stăpânească peștii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietățile ce se târăsc pe pământ și tot pământul!” Și a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său; după chipul lui Dumnezeu l-a făcut; a făcut bărbat și femeie”³².

³⁰ Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, p. 437.

³¹ Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 199.

³² Fc 1, 26-27.

Interpretând acest pasaj biblic, teologii contemporani au considerat că omul este o ființă relațională – bărbat și femeie – după cum și Dumnezeu este o ființă relațională – Tată, Fiu și Duh Sfânt: „Nu este deci nici întâmplătoare – spunea Hristos Yannaras – nici pur și simplu metaforică sau analogică relația dintre distincția sexelor și crearea omului „după chipul lui Dumnezeu”. Omul înfățișează pe Dumnezeu pentru că este persoană, existență personală. Dar persoana se diferențiază de individul biologic exact pentru că existența sa nu este dată în mod natural, ci se realizează ca fapt de relație de dragoste și comuniune. Distincția dintre sexe permite omului să dea ipostas natural (ipostas naturii) existenței sale personale, să fie activată raportarea personală ca fapt constitutiv al ipostasului și unificator al naturii omului”³³.

Crearea omului ca bărbat și femeie, ca un tot format din părți distincte, are ca scop ajutarea individului de a deveni persoană prin relația cu celălalt. Acesta est „ajutorul” pe care trebuia să-l dea Eva lui Adam: de a deveni personal, după modelul, după „chipul” lui Dumnezeu. Prin această relație, femeia însăși ar fi devenit persoană, generatoare de alte persoane, de alte existențe.

Distincția dintre bărbat și femeie devine adversitate în momentul în care unul din membrii relației se închide în sine, în egoismul afirmării dorințelor proprii. De aceea, în acest caz, Mântuitorul spune că legătura căsătoriei este ruptă: adulterul, expresie a egocentrismului unuia dintre soți, pune capăt relației lor reciproc revelatorie. Ambii soți sunt astfel anantizați: cel egocentrist, prin încercarea lui de a exista pe cont propriu, prin urmarea dorințelor firii sale autonome, iar cel uitat, prin faptul că i se negă dreptul de a deveni persoană prin relația de iubire.

Vedem astfel cum distincția genurilor nu este sursă a răului (după cum eronat au crezut unii dintre gânditorii bisericii, dintr-o prea mare frică de trup), ci din contră, ea oferă omului un ajutor nu numai spre perpetuarea speciei, dar mai ales spre îndumnezeirea lui, spre transformarea lui din individ autonom în persoană relațională: „Toate acestea înseamnă că pentru antropologia eclezială distincția dintre sexe nu slujește nici numai scopul natural al perpetuării speciei umane, nici numai o diferențiere a rolurilor sociale, – diferențiere care permite alcătuirea „celulei” vieții sociale, familia. Înainte de orice altceva, distincția dintre cele două firi umane, bărbătească

³³ C. Yannaras, *op. cit.*, p. 91.

și femeiască, și atracția erotică a existențelor de sex opus conduc la finalitatea sa naturală și la scopul său, elanul erotic universal aflat în natură. Slujește întruchiparea în natură a modului de viață treimic – întrepătrunderea personală reciprocă a vieții în limitele naturii create – și are drept scop final unirea îndumnezeitoare a omului cu Dumnezeu³⁴.

Diversitatea în cadrul naturii umane se mai exprimă sub un aspect: omul a fost creat trup și suflet, țărână și suflare de viață divină. Astfel, el a devenit o punte de legătură între creație și Dumnezeu, după cum afirma Sfântul Grigorie de Nyssa: „Sufletul este condus de Dumnezeu, iar viața noastră materială de suflet, atâta timp cât ordinea naturală este păstrată”³⁵. Scopul unirii naturii materiale și spirituale în om este ridicarea acestora spre Dumnezeu, îndumnezeirea lor. Întrucât trupul și materia, în general, sunt iraționale, ele nu pot participa singure la har, ci au nevoie de ajutorul ființei umane raționale. Referindu-se la procesul îndumnezeirii firii umane pornind de la suflet, Sfântul Grigorie de Nyssa făcea următoarea comparație: „pentru că podoaba pe care o poartă sufletul omenesc constă tocmai în asemănarea cu frumusețea modelului său și după cum și oglinda își câștigă strălucirea prin felul cum redă chipul celui ce apare în ea, credem că tot aceeași relație este și între cuget și firea care se lasă condusă și îndrumată, fiind în stare astfel să câștige și pentru sine din frumusețea și desăvârșirea acelui model”³⁶. De asemenea, vorbind despre procesul de sfințire a ființei umane, Sfântul Grigorie de Nazianz spunea că sufletul va elibera treptat trupul „de impuritatea lui, pentru ca sufletul să poată fi pentru trup ceea ce Dumnezeu este pentru suflet, prin el însuși conducând materia inferioară și făcând-o familiară lui Dumnezeu”³⁷.

Din păcate, atunci când simțurile trupului sunt lăsate să stăpânească asupra sufletului, deci când ordinea creațională este inversată, trupul și sufletul devin dușmani, iar trupul lucrează spre pierderea sufletului. După spusele Scripturii, omul devine atunci aproape „numai trup” (Fc 6, 3) și el îndeplinește o funcție dezbinătoare și distrugătoare în întreaga natură.

Dar din nou trebuie precizat că adevărata vină a căderii omului sub tirania simțurilor nu o au simțurile, care sunt bune și utile în sine, ci sufletul care se folosește în mod liber, dar greșit de ele. Prin asceză și ascultarea

³⁴ *Ibidem*, p. 94.

³⁵ Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, P.S.B. vol. 30, p. 37.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Idem*, *Lettres théologiques: Lettre II*, Sources Chrétiennes vol. 208, p. 17.

poruncilor lui Dumnezeu, omul poate reface ordinea în firea sa, supunând trupul sufletului, iar sufletul harului dumnezeiesc. Se restabilește astfel unitatea în firea umană duală, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel: „Nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește întru mine.”

II.3. Diversitatea în Biserică

După cum spuneam mai înainte, toți oamenii au fost mântuiți în Hristos și reuniți în Trupul Său mistic, care este Biserica. Biserica creștină nu este totuși o Nirvana, în care cei ce intră își pierd identitatea, ci este un organism viu, în care fiecare persoană are de jucat un rol specific, precum celulele sau mădulele unui trup. Diversitatea membrilor Bisericii este ceea ce-i conferă caracterul de organism, de Trup al lui Hristos, căci, spune Sfântul Apostol Pavel: „dacă toate ar fi un singur mădular, unde ar fi trupul? Dar acum sunt multe mădule, însă un singur trup”³⁸. Posibilitatea existenței mai multor categorii de „mădule” se datorează pluralității darurilor Duhului Sfânt: „Și pe unii i-a pus Dumnezeu în Biserică: întâi apostoli, al doilea prooroci, al treilea învățători; apoi pe cei ce au darul de a face minuni, apoi darurile vindecărilor, ajutorările, cârmuirile, felurile limbilor”³⁹.

Mulțimea și diversitatea darurilor Duhului Sfânt este exprimată în cadrul cultului prin Taina Mirungerii, prin care se împărtășesc celui botezat multiplele daruri ale Duhului, după cuvântul unei vechi profeții: „O Mlădiță va ieși din tulpina lui Iesei și un lăstar din rădăcinile lui va da. Și se va odihni peste El Duhul lui Dumnezeu, duhul înțelepciunii și al înțelegerii, duhul sfatului și al tăriei, duhul cunoștinței și al bunei credințe”⁴⁰.

Respectarea diversității și a trăsăturilor specifice fiecărui mădular nu se face în Biserică numai în ceea ce privește persoanele umane, ci și în ceea ce privește comunitățile bisericești locale. În Biserica Ortodoxă fiecare episcopie are autonomia ei, capul ei vizibil fiind episcopul, care-L simbolizează pe Hristos, capul invizibil al Bisericii. Unitatea tuturor comunităților locale este dată de unitatea lor de credință în Capul Bisericii, Care este Hristos, iar nu de o supunere administrativă față de un episcop anume, ca în cadrul Bisericii Catolice. Această autonomie locală explică și rezistența mult mai

³⁸ 1 Co 12, 19-20.

³⁹ 1 Co 12, 28.

⁴⁰ Is 11, 1-2.

mare a Bisericii Răsăritene în fața ereziilor și a tradițiilor locale. În Biserica Ortodoxă nu s-a încercat niciodată o impunere forțată a anumitor tradiții, iar unitatea episcopală s-a menținut chiar și atunci când unele păreri personale ale anumitor episcopi veneau în contradicție cu dogma ortodoxă: „nu se avea decât o singură dorință: de a se stabili identitatea deplină a credinței ortodoxe universale, care, în sine, era principalul temei al comuniunii. Curente teologice alexandriene și antiohiene au supraviețuit în mod fericit împreună, ce excepția câtorva tensiuni ocazionale, în cadrul aceleiași biserici nedivizate. Singura intercomuniune practică în Biserica nedivizată era comuniunea dintre diferitele biserici locale, în spațiul unui consens obiectiv și a unei „unități a episcopatului nedivizat” unanim recunoscută, ca să folosim a frază admirabilă a Sfântului Ciprian. Dar această unitate era, în ultimă instanță, nu atât o unitate administrativă, cât o unitate a credinței sau Ortodoxie”⁴¹.

II.4. Diversitatea în Împărăția Cerurilor

Coexistența armonioasă a unității și a diversității este cel mai bine exprimată de viața creaturilor în Împărăția Cerurilor. De această unitate în diversitate se bucură încă de la facerea lumii puterile îngerești, desigur, cele care au rămas în ascultare față de Dumnezeu. Urmând învățăturilor pauliene, Sfinții Părinți au arătat că puterile îngerești sunt în număr foarte mare și că ele sunt grupate în funcție de apropierea lor mai mare sau mai mică de divinitate. Sfântul Dionisie Areopagitul este cel care s-a ocupat în mod deosebit de tema ierarhiei cerești, în lucrarea sa care poartă acest nume. El vorbește despre existența a nouă cete îngerești: Îngeri, Arhangheli, Începătorii, Stăpânii, Puteri, Domnii, Scaune, Heruvimi, Serafimi. Spre deosebire de Origen, care considera că evenimentul căderii îngerilor, ca și al oamenilor, s-ar fi produs din cauza plictiselii și a nemișcării lor, Sfântul Dionisie consideră că toate puterile cerești se află într-o continuă mișcare de apropiere prin cunoașterea contemplativă de Dumnezeu. Această mișcare spiralată conține trei etape: purificarea, iluminarea și desăvârșirea. Fiecare ceată îngerească cuprinde în același timp îngeri care trec prin cele trei etape. În momentul în care o grupă de îngeri a ajuns la desăvârșire, ea trece pe o treaptă mai înaltă de contemplare, reîncepând procesul purificării.

⁴¹ G. Florovski, *Ecumenism II – A Historical Approach*, Belmont, 1989, p. 22.

Unitatea cetelor îngerești se realizează prin aceea că ele reflectă cetelor inferioare o parte din cunoașterea pe care au acumulat-o, astfel încât toți îngerii se împărtășesc în același timp și de vederea luminii dumnezeiești, și de primirea acestei lumini „reflectată” de către cetele superioare.

Pe de altă parte, îngerii din cetele inferioare experiază o fericire deplină, pentru că în fiecare moment ei sunt la apogeul puterii lor contemplative. De exemplu, Heruvimii nu simt că le lipsește ceva față de Serafimi, pentru că ei sunt mereu desăvârșiți în ceea ce sunt și sunt uniți în iubire cu toate celelalte cete îngerești.

Unitate există și între lumea umană și cea îngerească: după învățătura Sfinților Părinți, fiecare om și chiar fiecare popor are câte un înger păzitor, care se roagă lui Dumnezeu pentru el, ajutându-l astfel în chip nevăzut să se mântuiască: „sfinții îngeri ne îndeamnă la rugăciune și stau de față împreună cu noi, bucurându-se și rugându-se pentru noi”⁴². Despre această comuniune între om și îngerul păzitor vorbea și Mântuitorul Hristos: „Că așa și în cer va fi mai multă bucurie pentru un păcătos care se pocăiește, decât pentru nouăzeci și nouă de drepti, care n-au nevoie de pocăință”⁴³.

Părintele D. Stăniloae rezumă în chip minunat ideea unității existente între lumea inteligibilă și cea sensibilă, spunând: „Numai împreună lumea sensibilă, având drept coroană omul, și lumea inteligibilă a îngerilor sunt un receptacol deplin al revelării lui Dumnezeu și al valorificării ei. Numai împreună, îngerii și oamenii, pot înălța o slavoslovie mai completă lui Dumnezeu. Așa trebuie să înțelegem că îngerii sunt creați, pe de o parte, pentru a-L lăuda pe Dumnezeu, pe de alta, pentru a sluji lui Dumnezeu în solitudinea Lui pentru oameni, pentru a fi trimișii lui Dumnezeu la oameni, pentru a fi „vestitorii Lui și, prin aceasta, pentru a ajuta la ridicarea oamenilor la o lăudare comună a Lui cu ei (...) Partea îngerească și cea omenească a corului se completează și se înfrumusețează reciproc”⁴⁴.

După Parusia Domnului, această unitate între lumea umană și cea angelică va fi desăvârșită, întrucât lumea sensibilă va fi transfigurată, pnevmatizată, pentru a se împărtăși în mod deplin de comuniunea ei cu Dumnezeu. Vorbind despre transformarea lumii și a omului în ziua a opta a creației, Sfântul Simeon Noul Teolog afirma: „Toată zidirea, împreună cu Paradisul, după ce se va înnoi și va deveni întreagă duhovnicească, va de-

⁴² Sfântul Evagrie Monahul, *Cuvânt despre rugăciune*, cap. 82, P.G. 79, col. 1165.

⁴³ Lc 15, 7.

⁴⁴ Pr. D. Stăniloae, *op.cit.*, p. 303.

veni o locuință nematerială, nestricăcioasă, neschimbabilă, veșnică și înțelegătoare. Și cerul va fi neasemănat mai strălucitor și mai luminos decât cel ce se vede acum, ca un altul nou. Și pământul va primi o frumusețe negrăită și nouă și un chip nevestejit de verdeață. Sau va fi îmbrăcat cu flori luminoase și variate și duhovnicești în care, după cum zice cuvântul dumnezeiesc, locuiește dreptatea. (...) Și întreaga lume aceasta va fi mai presus de orice cuvânt, ca una ce întrece orice înțelegere. Dar fiindcă e duhovnicească și dumnezeiască, se unește cu lumea inteligibilă și devine un alt paradis inteligibil și un Ierusalim ceresc, fiindcă a devenit asemenea cu cele cerești și s-a unit cu ele⁴⁵. De asemenea, trupurile omenești vor fi spiritualizate după înviere, după cum ne arată Sfântul Apostol Pavel: „Căci trâmbița va suna și morții vor învia nestricăcioși iar noi ne vom schimba. Căci trebuie ca acest trup stricăcios să se îmbrace în nestricăciune și acest trup muritor să se îmbrace în nemurire⁴⁶. Despre unirea viitoare a întregii creații într-o lume spiritualizată aflată în comuniune cu Dumnezeu vorbește și Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Sfinții se ridică peste doimea materială pentru unitatea gândită în treime, deoarece se ridică peste materie și formă, din care constau trupurile, sau că străbat carnea și materia înrudindu-se cu Dumnezeu și învrednicindu-se să se amestece cu lumina preacurată; adică ei leapădă afecțiunea trupului față de materie sau toată familiaritatea naturală a ființei sensibile față de cele sensibile, fiind stăpâniți sincer numai de dorința dumnezeiască, pentru unitatea gândită în Treime⁴⁷.”

Pe parcursul acestui studiu am arătat așadar care sunt principiile și modurile de manifestare ale unității și diversității lumii. Am văzut că principiul de bază al unității lumii create este unitatea și unicitatea lui Dumnezeu Creatorul. De asemenea, faptul că Dumnezeu este personal face ca lumea creată să aibă o anumită coerență, o unitate a „design”-ului și a scopului existenței ei. În ceea ce privește scopul creării lumii materiale, Sfinții Părinți spun că ea a fost făcută pentru om, care este stăpânul ei și care, prin efortul său de înduhovnicire, poate înduhovnici și lumea materială spre a o ridica și uni cu Creatorul ei. Din păcate, acest proces de îndumnezeire a omului și de spiritualizare a lumii a fost amânat și perturbat de căderea omului în păcat. Înstrăinarea omului de Dumnezeu a rupt porți-

⁴⁵ Sfântul Simeon Noul Teolog – *Ethique I*, Sources Chrétiennes, no. 122, 1966, p. 221.

⁴⁶ 1 Co 15, 52-53.

⁴⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, P.G. 91, col. 1193-1196.

al unitatea lumii și a produs distorsiuni chiar în cadrul ființei umane. De aceea a fost necesară întruparea Fiului lui Dumnezeu, întrupare care a realizat restaurarea omului și refacerea unității dintre om, lume și Dumnezeu.

Însă lumea creată se remarcă și prin diversitatea ei, care-și are temeiul în caracterul trinitar al dumnezeirii. Comuniunea iubitoare a Tatălui cu Fiul și cu Sfântul Duh se extinde prin creație asupra tuturor creaturilor personale, fără a le nega acestora libertatea și individualitatea. Omul însuși este creat după chipul Sfintei Treimi, ca ființă comunitară, bărbat și femeie. Diferența dintre Dumnezeu necreat și lumea creată este reflectată la nivel uman în diferența dintre sufletul spiritual și trupul material. După cum Dumnezeu dorește să pneumatizeze lumea întreagă, la fel și omul trebuie să-și sfințească trupul material.

Diversitatea este respectată și în Biserică, care este Trupul lui Iisus Hristos, Capul Bisericii. În trupul eclezial, harismele Duhului Sfânt se împart cu dărnicie, ele răspunzând nevoilor diverse ale creșterii și desăvârșirii spirituale ale „mădulelor” sale.

Diversitatea se remarcă de asemenea în Împărăția Cerurilor, atât în lumea îngerească, cât și în cadrul cetelor Sfinților ce constituie Biserica Biruitoare. Personalitatea umană va fi pe deplin respectată și după învierea obștească și ea va fi desăvârșită prin experiența unei relații iubitoare depline cu celelalte persoane create, precum și cu Persoanele Sfintei Treimi.

Prin relația de dragoste neumbrită de păcatul care înstrăinează și izolează, toată creația va realiza în „ziua a opta” unitatea în bine și în viața veșnică pentru care ea a fost creată de către Dumnezeu.

În ultima parte a acestui capitol vom vedea în ce mod concepția creștină asupra lumii poate fi aplicată societății contemporane și care sunt efectele neluării ei în considerație.

III. Viziunea holistică creștină asupra lumii și societatea contemporană

Temeiul societății contemporane este separarea omului de Dumnezeu. Dorința omului de a se separa de Dumnezeu a fost provocată de o greșită interpretare a raportului dintre umanitate și divinitate încă din timpul Evului Mediu în cadrul Bisericii Apusene. Urmând tradiției aristoteliene, gândirea occidentală a pus accentul asupra naturii, în detrimentul persoanei. Astfel, teologii apuseni au avut dificultăți în a reconcilia libertatea omului cu supunerea și dependența sa existențială față de Dumnezeu. Ei nu

au înțeles că omul nu este om decât în relație, că „natura” omului nu este aceea de „a fi”, ci de „a fi în relație cu”. Crezând că relația omului cu Dumnezeu îi știrbește omului libertatea și dreptul la existență, gândirea apuseană a încercat tot mai mult să autonomizeze omul. Prima etapă a fost protestantismul, care a scos omul din relația comunitară cu restul Bisericii și cu semenii săi, afirmând că omul poate să interpreteze singur Scriptura și că poate comunica singur cu Dumnezeu. A doua etapă de autonomizare a omului a fost formarea revoluțiilor secolelor XVIII-XIX, prin care s-a dorit separarea omului și de Dumnezeu. Secolul al XX-lea a desăvârșit acest proces de laicizare, de îndepărtare de Dumnezeu pe toate planurile. Pentru a-și afirma pe deplin „libertatea”, omul a negat și a abolit toate legile morale date de Dumnezeu și menite să-i asigure omului mântuirea și buna trăire. Lipsa de respect față de părinți, revoluția sexuală, lipsa de dragoste și de omenie în relațiile sociale, lipsa de sens și de profunzime a societății, toate sunt consecințele acestei „eliberări” a omului de scopul care i-a fost dat prin creare. Este uimitor cum oamenii de astăzi, atât de obișnuiți cu lumea electronică, nu înțeleg că neurmarea „programului” unei mașini duce ireversibil la stricarea acesteia. La fel, nerespectarea scopului și a condițiilor de „funcționare” ale omului vor duce inevitabil la aneantizarea lui.

Din păcate, omul modern a păstrat din învățătura creștină numai un aspect, care, rupt din context, a devenit foarte nociv. Este vorba despre concepția potrivit căreia omul este stăpânul lumii. Dacă inițial, prin creație, omul trebuia să fie stăpânul lumii în sensul de preot al ei, de agent sfințitor al ei, la ora actuală omul crede că poate face orice cu natura, că o poate transforma oricum, pentru a-i satisface lui nevoia nesfârșită de plăceri și de confort. S-a ajuns astfel la criza ecologică pe care o cunoaștem astăzi și pe care nimeni nu pare să o mai poată controla.

Mai mult decât atât, lipsa unei viziuni unitare asupra diversității lumii a dus la ignorarea efectelor pe care o acțiune umană într-un anumit domeniu o poate avea asupra altor aspecte ale realității. Și astfel, dorind mereu să corecteze și să repare pagubele pe care le-a provocat în natură, omul face noi ravagii, pe care nu știe apoi cum să le mai controleze. De exemplu, încercând să stopeze poluarea provocată de exploatarea resurselor petroliere, omul a inventat energia atomică, care însă este sursa unei poluări și mai mari, și mai catastrofice. La fel, la nivel biologic, pentru a trata diabetul cauzat de o alimentație prea bogată în zaharuri și grăsimi, oamenii de știință au inventat o substanță ce trebuie inhalată, care însă dăunează plămânilor.

Pr. Drd. Alin Socoșan

Dorința de a controla lumea și organismul uman pare menită să eșueze, întrucât omul nu va avea niciodată o viziune de ansamblu asupra lumii și a istoriei, așa cum o are numai Dumnezeu, Creatorul lor. De aceea, singurul mod de a trăi o viață în sănătate trupească și sufletească, precum și de a moșteni viața veșnică este de a urma calea arătată de Mântuitorul Hristos și propovăduită de Biserica Sa. Aceasta duce spre Împărăția Cerurilor, spre o existență cu adevărat fericită, liberă și eternă, în care se va realiza unitatea deplină a tuturor persoanelor umane cu Persoanele Sfintei Treimi.

Abstract

This study analyses the ways of manifestation of the principle of unity and diversity in the world, from a Christian Orthodox position. It starts from the premises that the basis of the unity principle is the unique character of God the Creator, as well as the unity of the divine nature within the Holy Trinity. The fact that the divinity is a personal God provides a certain coherence to the world, a unity expressed in its design and purpose. As far as the purpose of creation is concerned, the Holy Fathers of the Church say that the world was made for the human being to rule upon it and to spiritualize it through its own spiritual progress. Unfortunately, this process of spiritualization, of reaching resemblance with God, has been disturbed and postponed by the forefathers' fall, which broke the world's unity.

The world's diversity finds its source in the trinitarian character of God. Our study identifies some of the areas of our world which reflect this diversity of the Holy Trinity. After the fall, unity and diversity came to be regarded as opposite principles. Through the incarnation of the Son of God, the tension between unity and diversity was annulled and the world was put back on the track towards reaching the lost unity in diversity.

Intervalul ontologic ca dinamism dialogic

Pr. Drd. Nichifor TĂNASE

a) Mișcarea temporală și devenirea ființei

Nu putem face lumină asupra noastră înșine fără a interpreta timpul, care este orizontul ființei noastre. Istoria este producătoare de istorie. Ea nu apare ca o devenire extrinsecă ființei, ci drept însăși devenirea ființei. Funcția ei nu e doar ontofantică, ea este și onto poetică. Astfel, „istoria poate fi tematizată fără contradicție ca un apel perpetuu al viitorului, ca un orizont perpetuu al ființei”¹. Nici alegerea de a fi, nici alegerea de a fi în/după timp nu ne sunt date: „l'art d'être à demeure dans le temps nous est inné, et n'engage en aucune délibération” (arta ființei de a locui în timp ne este înăscută și nu angajează nicio deliberare) – spune J. Yves Lacoste. Ființa noastră este în devenire (en devenir) sau o devenire (un devenir). Neavând ființa decât prin/sub modul de a deveni „noi nu suntem proprietarii noștri înșine”².

Părintele Stăniloae vede sensul timpului în faptul că „noi suntem totdeauna întinși înaintea noastră, că nu ne aflăm închiși în ceea ce suntem și că n-am ajuns nici la ceea ce vrem și ne cere existența noastră să fim, că suntem neîncetat pe drum și călători. Timpul este expresia faptului că noi nu rămânem și nu putem rămâne în ceea ce suntem, dar nici n-am ajuns definitiv în acea plenitudine în care ne putem odihni; că noi suntem suspendați deasupra abisului neantului. Aceasta se arată și în faptul că noi căutăm totdeauna un sens tot mai satisfăcător a ceea ce suntem și a ceea ce este în jurul nostru”³.

Timpul viu reflectă deci, această lansare continuă a noastră peste neființă spre viitorul de plenitudine al ființei noastre, adică spre participarea

¹ Jean-Yves Lacoste, *Experiență și Absolut. Pentru o fenomenologie liturgică a umanității*, trad. Maria-Cornelia Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2001, pp. 109, 155.

² Idem, *Note sur le temps*, Collection „Epiméthée”, Essais philosophique® Presses Universitaires de France, 1990, pp. 28, 31.

³ *Teologie Dogmatică Ortodoxă*, vol. I, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1978, p. 187-188.

la acea Realitate Personală ultimă în care vom găsi plenitudinea.⁴ Astfel, „a rămâne în loc înseamnă a muri; a te lansa din ceea ce ești înseamnă a renunța la o ființă amenințată de moarte, înseamnă a renunța la o aparență de ființă [...] . Timpul constă în saltul continuu al ființei spre mai multă viață.»⁵

Vladimir Jankélévitch spunea că „*devenirea este esențialmente futurație*”: „*Lipsită de zero-ul viitorului său, devenirea încetează pur și simplu să devină... Căci un timp pe de-a-ntregul „paseizat” este totodată detemporalizat, un timp lipsit de cele trei timpuri distincte ale sale... ființa vie nu trăiește decât cu cele trei timpuri solidare ale sale.*”⁶ În devenirea vitală e o ivire continuă a ființei și totodată (nu în plus, ci totodată) o înaintare continuă spre neființă: ne-ființa lui Deja-nu-mai, neființa lui Nu-încă, aproape-nimicul lui Acum. Aceasta este inconsistența neontică a timpului trăit. Însă, spune Jankélévitch „*a face din devenire o viață muribundă înseamnă a ține seama în mod unilateral de jumătate de adevăr (nedialectic, n.m. N.T.) ... perpetuu muribundă, viața este totodată perpetuu născândă; am numit-o progresie regresivă.*” Astfel, „*devenirea este o continuitate infinită în profunzime și în intensitate, dar parcursul său este finit în extensie*”⁷.

Omul nu poate trăi nicio clipă închis în prezent. El nu e satisfăcut niciodată prin ceea ce e îi dă prezentul. El se transcende mereu spre viitor. Niciodată nu socotește că a ajuns la capătul drumului, că are totul și pentru totdeauna prezent. Nădejdea sădită în ființa lui nu-l lasă să admită că ființa lui e destinată unui sfârșit total prin moarte. Camus socotește nădejdea ca pe o amăgire nerealistă. Însă nădejdea ține de ființa omului; fără aceasta ar paraliza orice voință de activitate a omului. Ar face pe om mort spiritual în fiecare clipă, iar viitorul n-ar fi considerat ca făcut și de noi. Pe de altă parte, heidegger a asimilat în mod total nădejdea cu grija. Părintele Stăniloaie, însă, spune: „*în amândouă se arată că omul e o ființă mereu deschisă spre viitor, neputând cugeta niciodată că a ajuns la sfârșitul existenței sale. El e o ființă în mișcare neîncetată spre viitor, spre o viață de fericire fără de sfârșit.*”⁸

⁴ Silviu Eugen Rogobete, *O ontologie a iubirii. Subiect și realitate personală supremă în gândirea părintelui Dumitru Stăniloaie*, Editura Polirom, Iași 2001, p. 192.

⁵ D. Stăniloaie, „Dumnezeu este iubire” *Ortodoxia*, nr. 3, 1971, p. 382-383.

⁶ Vladimir Jankélévitch, *Tratat despre moarte*, Editura Amarcord, Timișoara, 2000, pp. 173, 192.

⁷ *Ibidem*, pp. 179, 187-188 și 205.

⁸ D. Stăniloaie, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Editura Dacia, Cluj Napoca, 2000, pp. 185-188

Devenirea nu este pentru noi o interdicție de a exista, ci modul sub care noi existăm. Logica ființei în orizontul timpului nu dizolvă ceea ce noi „*suntem*” într-o devenire ce ar fi „*un proces sans sujet*” (un proces fără subiect). În interiorul continuum-ului temporal devenirea, care este ființa noastră, trebuie să fie interpretată ca permanență, dar de asemenea ca istorie.⁹

Interpretarea patristică a mișcării creației pune în evidență sensul pozitiv al acesteia. Mișcarea are un caracter creațional și ca atare o origine și o finalitate divină. Numai binele atrage, numai el pune fiecare ființă conștientă în mișcare, pentru că binele este plenitudinea ființei supreme sau aspirația spre plenitudine a ființelor nedeplin realizate. Prin dinamismul lor creaturile nu-și pierd identitatea, ci trec de la o fază la alta. Sfântul Maxim Mărturisitorul numește identitatea lor indestructibilă rațiune, în timp ce fazele trecerii în bine sau în rău, moduri (τρόποι). În toate creaturile se găsesc chipurile rațiunilor divine, și, ca atare, se găsesc sub impulsul acțiunii lor. Adevăratul dinamism constă în efortul de unificare treptată a tuturor în Dumnezeu, adică în plenitudinea iubirii și a vieții tuturor. În această înaintare, orizontul devine transparent pentru vertical și verticalul proiectează o lumină de sus asupra orizontului¹⁰.

Desfășurarea prezenței noastre după cele trei ecstazuri ale temporalității, cer ca mai întâi să fie gândită continuitatea eului în discontinuitatea timpului: „*Nu sunt eu decât în măsura în care sunt acum, într-un act de a fi care n-are altă realitate decât juxtapunerea de prezenturi discrete*” (juxtaposition des presents discrets). Prezentul este nucleul în jurul căruia se organizează prezența noastră și a lumii. El revine, deci, la această prezență de a fi prins în jocul ființei care nu este și a celei care nu este încă. Această punere în joc nu distruge ființa noastră. Timpul curge pentru om în ființa sa, într-o devenire. Știm că nu experiență pură a timpului, dar întotdeauna co-experiența timpului măsoară ființa sau apariția la conștiință.¹¹

„*El a zis și s-au făcut, El a poruncit și s-a zidit*” (Ps 32, 9). Porunca lui Dumnezeu produce imediat existența creaturii ca răspuns al ei la această poruncă. „*Porunca lui devine ființă*”, spune Sfântul Grigorie de Nyssa. Actul creator, deci, operează și el asemenea cuvântului: cheamă, provoacă și impune o realitate la mișcarea unui răspuns. Sfântul Maxim Mărturisitorul

⁹ J.Y. Lacoste, *Note sur le temp*, pp. 32-33.

¹⁰ D. Stăniloae, „Dinamica creației în Biserica”, *Orthodoxia*, nr. 3-4, 1977, pp. 282-284.

¹¹ J.Y. Lacoste, *op. cit.*, pp. 32-33, 30, 37.

zice în această privință: „Căci toate cele create după ființă, prin devenire sunt afirmate de Dumnezeu”. Scopul lui Dumnezeu este ca toate rațiunile Lui active, toate cuvintele lui să se întoarcă ca răspunsuri încorporate la El Însuși, ca toți și toate să fie în El. Astfel, Dumnezeu indică credinciosului faza viitoare provizorii, nedefinite ale ființei lui și comunică o putere (energie) corespunzătoare, îndemnând pe credincioși spre viitorul lor, întrucât îi revendică spre noi trepte ale urcușului spre El Însuși. Cine răspunde imediat și total reverențării lui Dumnezeu se unește cu El, devine ca El, se îndumnezeiește. Nici intervalul ontologic sau temporal nu mai rămâne între el și Dumnezeu, săvârșindu-se în el o mișcare divino-umană, dar rămânând un eu neconfundat cu Dumnezeu, într-un dialog de iubire.¹²

Dumitru Stăniloae face o comparație magistrală a îndumnezeirii omului (tregerii în „timpul lui Dumnezeu”) cu „spirală suitoare” a Bisericilor oltenesti: „Purificarea înseamnă renunțare la tot ciclul anterior, la iluminarea și desăvârșirea de mai înainte. E o golire de ele ca de niște conținuturi depășite sau readunarea spiritului în sine însuși pentru lansarea spre o nouă iluminare și desăvârșire...”¹³.

Biblia nu accentuează continuitatea abstractă a timpului, așa cum o fac științele în ansamblul lor, ci conținutul dat de Dumnezeu anumitor momente ale istoriei (scopul lui Dumnezeu). Totul se mișcă spre o împlinire, lucrurile nu se mai întorc din punctul de unde au început.¹⁴

Cuvintele rostite de Eccleziast: „Vreme este să te naști și să mori; vreme este să rănești și să tămăduiești, vreme este să plângi și vreme să râzi; vreme este să iubești și vreme să urăști ” (Eccl 2, 1-8) – nu înseamnă că omul are vreme. Este diferență fundamentală între *a fi* și *a avea*. Omul nu are timp, el este în timp. Și fiind în timp, este capabil să actualizeze la momente diferite sensurile proiectate de Dumnezeu în timp. El se află într-o mișcare care converge spre Dumnezeu și, din această perspectivă, omul trăiește timpul ca o înaintare spre veșnicie¹⁵.

¹² D. Stăniloae, „Responsabilitatea creștină” *Ortodoxia*, nr. 2, 1970, p. 190-193.

¹³ Idem, *Reflexii despre spiritualitatea poporului român*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1992, p. 19.

¹⁴ Gheorghe F. Anghelescu, „Timp și eternitate în «Corpus Areopagiticum»”, (sec. V-VI) *Mitropolia Olteniei*, nr. 3-6, 1995, p. 59.

¹⁵ D. Stăniloae, *Iisus Hristos lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Editura Anastasia, 1993, p. 166

Cum ne-am putea explica altfel că marii trăitori creștini au timp de toate ? Pare că ei au mai mult timp decât oamenii obișnuiți, de fapt ei nu au timp mai mult , ci *sunt* în timp. Oamenii duhovnicești au regăsit rostul fi-resc dat de Dumnezeu timpului. Acești oameni descifrează semnele timpului, identificând voia lui Dumnezeu exprimată în timp și fructifică timpul realizând ceea ce îi împlinește. Ei trăiesc adierea veșniciei încă de aici, **actualizează timpul** prefăcându-l în eternitate. Apocalipsa 10, 6 arată că „*timp nu va mai fi*”, ceea ce înseamnă nu anularea timpului, ci transformarea lui în eternitate, schimbarea modului său de a fi, prin omul care a ajuns la comuniunea cu Dumnezeu¹⁶.

Creația este o mișcare continuă ce se caracterizează singură ca veșnică noutate și prospețime absolută. Ea nu se repetă niciodată, nu este nici statică și nici când nu se lasă prinsă în capcanele timpului și spațiului.¹⁷ Pe linia veșnicie-timp este o dinamică întreținută de forțele divino-umane, care constituie dinamismul istoriei. Ca mediu cosmic constitutiv creației, timpul, după C. Sârbu „*poate fi considerat o ființă în sine, ca o existență distinctă, indiferent de modurile în care îl trăim și de felurile variate în care încercăm să-i surprindem prezența.*” Însă, fiindcă e legat de realitatea cosmică și de starea schimbătoare a acesteia „*timpul nu este a se cugeta și considera ca o ființă de sine stătătoare, ca o ființă cu existență independentă de realitatea cosmică*”.¹⁸

Ființa creată este mișcată din interior de oferta lui Dumnezeu sau de apelul Lui, prin faptul că această ființă este mișcată la un răspuns de iubire eternă oferită de Dumnezeu. Prin lucrarea Sa manifestată în apelul continuu, Dumnezeu e ca un arc întins peste intervalul dintre oferta Sa și răspunsul omului, dintre eternitate și timp. Părintele Stăniloae spunea că: „*persoana trăiește simultan în două registre: în sine și în relație, în relațiile cu alții*”. În aceeași formă dublă trăim pe altul în relație cu noi: accesibil și inaccessibil, participând la devenirea noastră și mai presus de ea, cu întreg specificul lui în relații cu noi și totuși comunicându-ne nesfârșit mai puțin decât ființa lui. Aceasta este o **rămânere cu ființa mai presus de orice relație și devenire**: „*s-ar putea spune, afirmă părintele Stăniloae, că în acest*

¹⁶ A. Lemeni, „Experiența continuumului spațiu-timp în perspectiva științifică și teologică”, *Știință și Teologie*, p. 182-183.

¹⁷ Ilie Cioară, *Ființa umană și absolutul*, Editura Herald, București 1999, p. 144

¹⁸ Corneliu Sârbu, „Natura și valoarea timpului”, *Revista Teologică*, nr. 11-12, 1948, pp. 504, 510.

ceva în sine, care nu poate fi înțeles cu totul în afara relației, stă ființa omului, iar în relațiile lui concrete se manifestă ca niște energii ființa lui."¹⁹

În viața mistică sufletul experimentează o dublă relație cu Dumnezeu: una de interioritate și alta de transcendență. Omul este smuls din sinea lui (εκστασις μεθη τρᾶνα) printr-o chemare continuă a lui Dumnezeu. Chema-re Sfântului este de a ieși permanent din sine pentru a se angaja într-o nouă urcare. Dar această ieșire este în același timp și interiorizare și conștientizare profundă de prezența lui Dumnezeu în sine. Datorită caracterului său schimbător omul este definit ca o ființă totdeauna în devenire. Devenirea este condiția creaturilor, ea include succesiunea atât în gândire cât și în lucrare. Supusă schimbărilor creatura este înrădăcinată în temporalitate. Devenirea într-o ființă a creaturii este legată de timp. Sfântul Grigorie de Nyssa acordă timpului o valoare pozitivă pentru că el permite un progres neîncetat spre Dumnezeu. În acest sens, epectaza este legată de chipul lui Dumnezeu în om, chip care este într-o tensiune neîncetată spre a ajunge la Arhetip. Omul trebuie să se depășească pe sine și să ajungă la asemănarea cu Dumnezeu. Urcușul duhovnicesc devine la Sfântul Grigorie o deschidere interioară a naturii umane către o creștere nesfârșită în dumnezeire, către o transformare harică în Dumnezeu. Creșterea spirituală depășește timpul și intră în veșnicie. Martirul în ziua execuției se pregătește de nașterea veșnică și ziua martirajului său este socotită zi de naștere pentru eternitate.²⁰ La fapăturile umane ființa este principiul, izvorul mișcării. Sfârșitul timpului este destinat îndumnezeirii ființei umane. Îndumnezeirea umană sau identificarea cu Hristos după har, ascunsă ca putere în credință se va arăta ca realitate văzută și actualizată în viitor, susține Sfântul Maxim Mărturisitorul.²¹

Omul a fost făcut ca chip al lui Dumnezeu, purtând în el dinamismul de a se înălța spre asemănarea cu Dumnezeu sau de a se dezvolta la tot mai multă asemănare prin voia lui liberă. Și de aceea i-a fost dăruit timpul pentru înaintarea în această realitate a cărei proiecție este, urmând ca el să înceteze când lumea se va umple de consistența Cuvântului. Deci timpul are o funcție pozitivă (dar nu veșnică), legat de caracterul dinamic al lumii ca umbră a lui Dumnezeu și de destinația ei, să înainteze spre ținta unirii

¹⁹ D. Stăniloae, *Dumnezeu este iubire*, pp. 381-382, 370-371.

²⁰ † P. S. Dr. Irineu Slătineanu, *Omul ființă spre îndumnezeire*, Editura Reîntregirea, Alba Iulia, 2000, pp. 171-174, 179, 189-191.

²¹ Gh. F. Anghelescu, „Sensul eshatologic al timpului în scrisrile lui Maxim Mărturisitorul”, *Mitropolia Olteniei*, nr. 1-2, 1995, pp. 68, 73-74.

depline cu prototipul. În acest context, părintele Stăniloae afirma: „Această îmbogățire treptată a creaturii umane cu puterile dumnezeiești necreate, după ce ea a fost creată și înzestrată cu puteri create tot printr-o putere creatoare necreată, cerând și conlucrarea voită a persoanei libere și conștiente, face necesar timpul. Deci și timpul are ca premiză existența dumnezeirii personale, care are puterea de a se folosi de lucrări voite, deosebite de ființă, după cum e potrivit calității persoanei create, a cărei creștere cere o conlucrare liberă a ei”. Dar atunci schimbările din lume trebuie să fie de folos pentru o creștere spirituală a omului. Ele se imprimă de un sens, pentru că există omul care vede în ele un ajutor pentru creșterea lui spirituală.²²

Omul nu este o ființă suficientă sieși, de aceea se află într-o permanentă căutare a sinelui vieții, a Adevărului. Sfântul Apostol Pavel zice: „...cel căruia i se pare că stă, să ia seama să nu cadă” (I Co 10, 12). „Starea” aici nu e o stagnare, lăncezeală, ci satornicie dinamică, împlinire lăuntrică, ceea ce înseamnă o permanentă mișcare, un urcuș spiritual fără încetare.²³ Acest suș spiritual se realizează însă în timpul creat de Dumnezeu ca o condiție a înaintării noastre spre veșnicie. Trebuie precizat însă că întinerarul spiritual este o călătorie interioară, care se realizează în dimensiunea lăuntrică a timpului hristic, timpul însuși cunoscând o maturizare spirituală, împreună cu întreg cosmosul. Astfel că timpul are o valoare ontologică, pentru existența umană și cosmică, ca mediu și factor de realizare a progresului spiritual: „Timpul ne dă puțința introducerii sensului și a valorii în cosmos, ne face posibilă pășirea și intrarea în veșnicie căci datorită legăturii clipei cu veșnicia și participării prin ea la Absolut, ceea ce acționează într-însa se eternizează și se introduce în prezența imediată, în veșnicie”²⁴.

E important să fim atenți la trăsăturile pozitive ale acestui raport cu timpul ce ține de ontologia ființei istorice. Paul Ricoeur afirmă în acest sens: „<Ființa- în- timp> reprezintă modul temporal de a-fi-în-lume. Din acest punct de

²² D. Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Editura Cristal, București 1995, vol. II, pp. 31, 30, 33, și 41.

²³ Andre Scrima, *Timpul rugului aprins. Maestrul spiritual în tradiția răsăriteană*, Ediția a II-a revizuită, prefață de Andrei Pleșu, Editura Humanitas, București, 2000, p. 82: „Dată fiind structura condiției noastre fizice, pentru a fi stabil, e obligatoriu să te afli în mișcare: <cel ce stă să ia aminte să nu cadă>. <Starea>, înseamnă orice realizare lăuntrică, nu numai în interiorul ființei personale, ci al ființei duhovnicești, ca atare înseamnă o extensie în duh dincolo de limitele individuale; e în același timp o înfășurare și o desfășurare.”

²⁴ Pr. Prof. Dr. Ilie I. Ivan, *Cuvântul în slujirea mântuirii*, Editura Omniscop, Craiova 2000, pp. 251-252.

vedere neliniștea, structura fundamentală a ființei care suntem se dă ca grijă. Astfel, a-fi-în înseamnă a-fi-lângă, lângă lucrurile lumii [...] grija ne face dependenți de lucrurile „lângă” care trăim în prezentul viu. Grijă aduce astfel în centrul analizei referința la prezent, tot așa cum ființa-întru-moarte impune referința la viitor și istoricitatea la trecut. În acest punct, analizele lui Augustin și Husserl devin pertinente, ca urmare a faptului că organizează timpul în jurul instanței prezentului. ²⁵ „Frontiera dintre ființă și neființă trece în fapt prin prezentul nostru (...) nu putem să stăm în fața lui Dumnezeu fără a mărturisi că El își perpetuează și azi bunăvoința Sa donatoare.” Astfel, J. Yves Lacoste determină „ființa ca dar”, iar omul e numit „creatorul prin excelență. El poartă responsabilitatea propriei lui surveniri.” ²⁶ Pentru că, „durata creaturilor în existență este și ca o continuare a răspunsului lor inconștient din primul moment la Cuvântul creator al lui Dumnezeu. Dar durarea nu e numai ceva static, ci și mișcare a făpturilor și a universului spre forme superioare.” ²⁷ Astfel, „setea de existență îi poate fi (creaturii) ca o scară, ca un urcuș etern spre și în Dumnezeu...” ²⁸

„Există o realitate definită a ceea ce suntem?”, „existăm noi, oare aici și acum, în întregul experienței așa cum vom fi pentru totdeauna?” - se întreabă Lacoste - răspunsul este nu, pentru că „viitorul absolut nu transfigurează întreg prezentul experienței.” Liturgia intervine aici ca un surplus „mai-mult-decât-necesarul, deținător al condițiilor unei existențe care debordează ființării-în-lume... El rupe o închidere a experienței care nu produce o plenitudine a ființei, dar constituie determinația nativă a existenței. El este eshatologicul sau promisiunea lui, înțelegând ca surplus.” ²⁹ Acest aspect este, de asemenea, sesizat de Paul Ricoeur în problematica totalității și cea a mortalității, însă soluționarea diferă oarecum: „Totul se decide pe acest *nexus* între amploarea putinței de a fi totale și finitudinea orizontului mortal... știm că intrarea în dialectica instanțelor temporalității se va face prin viitor și că futuritatea e barată structural de orizontul finit al morții. Întâietatea viitorului e implicată în tema ființei-întru-moarte; aceasta condensează astfel întreaga plenitudine de sensuri întrevăzută în analiza preliminară a neliniștii sub forma <depășirii de sine> [...] Angoasa care își pune

²⁵ Paul Ricoeur, *Memoria, istoria, uitarea*, trad. D. Ilie și Margareta Gyurcsik, Editura Amarcord, Timișoara 2001, pp. 466-467.

²⁶ J. Yves Lacoste, *Experiență și Absolut*, pp. 201-202.

²⁷ D. Stăniloae, *Responsabilitatea creștină*, p. 191.

²⁸ Idem, *Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova 1990, p. 179.

²⁹ J. Yves Lacoste, op. cit., pp. 434-436.

amprenta pe amenințarea tot mai iminentă a faptului de a muri nu ascunde oare bucuria elanului de a trăi? În această privință, tăcerea din *Ființă și Timp* asupra fenomenului nașterii – cel puțin în stadiul inaugural – e uimitoare.”³⁰

Problematica temporală a „depășirii de sine” a fost dezbătută și în numeroase studii contemporane teologice. Pentru părintele Stăniloae timpul este real doar „ca mișcare reală a persoanei umane dincolo de ea însăși, pentru a depăși intervalul (temporal-ontologic, n.m. T.N.), nu pentru a scăpa de el. Conștientizarea și depășirea intervalului au loc ca o permanentă dăruire reciprocă. Dăruirea este corelată cu o retragere a persoanei în ea însăși. Așa se explică faptul că dăruirea totală este una mereu amânată în cuprinsul temporal. Această asemănare intră în dialectica dăruirii atât ca semn al diferenței ontologice între eternitate și timp, Creator și creatură, cât și ca semn al instinctului natural de conservare a caracterului personal al fiecărei ființe... . astfel, persoana temporală ne apare ca dăruire și amânare în încercarea de depășire a intervalului temporal spre realizarea temporală desăvârșită”³¹.

Ludwig Binswanger constată că omul ce ființează ca dragoste își simte existența ca avându-și temeiul într-un dar și fiind înconjurată de dar și de grație, spre deosebire de omul-grijă al lui Heidegger, care se simte străjuit de neant la amândouă capetele ființării sale. La întrebarea cu ce se simte dăruit omul în starea de iubire, Binswanger răspunde: cu plinătatea de ființare (Daseinsfülle), care e o sporire a dragostei prin ea însăși în relația eu-tu (Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, Zürich 1942, p.154).” Această plinătate o socotim ca o debordare a ființei (überschwang des Dasein). În opoziție cu umflarea și revărsarea răului vieții (a energiei ei vitale), debordarea ființei în iubire trebuie înțeleasă ca o superspațializare (überräumlichung) și supratemporalizare (überzeitigung), ca înfinitizare (Verunendlichung) și înveșnicire (supraistoricitate) [Verewigung (übergeschichtlichkeit)]”³².

Sensul de mai sus al timpului poate fi înțeles și ca expresia faptului că noi suntem întinși mereu înaintea noastră; că nu ne aflăm ferm în ceea ce suntem și n-am ajuns nici la ceea ce vrem și ne cere ființa noastră să fim; că suntem mereu pe drum sau călători. Timpul este expresia faptului că nu

³⁰ P. Ricoeur, op. cit., pp. 434-436

³¹ Sandu Frunză, *Experiența religioasă în opera lui Dumitru Stăniloae*, prefață de Alexandru Boboc, Editura Dacia, Cluj-Napoca 2001, pp. 98-99.

³² D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, editura Omiscop, Craiova 1993, p. 188: „Dar, cu toată starea de supraabundență, de debordare, mereu crescândă, produsă de iubire firea nu iese din caracterele ei finite, deși trăiește în înfinitate și transmite înfinitatea, spune Binswanger, făcându-ne să înțelegem cum e posibil același lucru în cazul îndumnezeirii”.

rămânem și nu putem rămâne în ceea ce suntem, dar n-am ajuns definitiv nici în plenitudinea în care ne putem odihni. Noi căutăm mereu un sens mai satisfăcător a ceea ce suntem și a ceea ce este în jurul nostru. Dar întrucât prin devenirea noastră nu numai micșorăm intervalul ce ne desparte de deplina unire cu Dumnezeu, ci și realizăm o tot mai mare înaintare în atmosfera de iubire a persoanei Lui, se poate spune că timpul nostru se umple treptat de o tot mai simțită eternitate.³³

Tot ceea ce există este într-o transformare neîntreruptă, căci schimbarea este în chiar temelia lumii, mintea însă cere existența unui principiu permanent, unui fundament nestrămutat, dedesuptul acestei schimbări neîntrerupte. Acest element durabil, postulat de inteligență este spiritul, principiul sufletesc, elementul prin excelență sintetic al lumii.³⁴ Timpul real deținând rolul principal în orice filosofie a evoluției, se sustrage matematicii: „Fiind esențialmente trecător, spune Bergson, abia apare una din părțile sale și alta se pregătește să-i ia locul [...]. Durata se va dezvoltă așa cum este ea, creație continuă, revărsare neîncetată a noutății [...] în care noutatea răsare neîncetat, iar evoluția este creatoare”³⁵. „Repetițiile ritmează viața ființelor conștiente și le măsoară durata. Astfel, ființa vie durează prin esența ei: durează tocmai pentru că elaborează fără încetare noul [...]. Timpul este ceea ce se opune ca totul să fie dat dintr-o dată”³⁶.

La Bergson elanul vital arată că esența metafizică a lumii este mișcare creatoare și viață. Cum intră în ființă ceea ce nu a existat, cum devine existent? Dacă se admite ca realitate ființa împlinită și închisă, în care nu mai sunt posibile nicio modificare, nicio mișcare, atunci trebuie negată posibilitatea actului creator: „Devenirea, dialectica dezvoltării cosmice este posibilă doar pentru că există o neființă. Dacă nu se admite decât ființa, n-ar mai fi nici o devenire, nici o dezvoltare. Noul din devenire apare din rărunchii neființei.” Nu numai ce creează „eul”, dar însăși existența „eului” este un efort creator, un act creator sintetic. Prin natura lui actul creator este ecstateric, există în el o ieșire dincolo de limite un „transsensuș” : „Dar în orice mod ar crea, cel care creează nu poate rămâne în el însuși, trebuie să iasă din el. Această ieșire din sine este de obicei numită întrupare[...]. Orice act de iubire, iubire-eros și iubire-

³³ Idem, *Dumnezeu este iubire*, pp. 382,381

³⁴ Grigore Taușan, *Filosofia lui Plotin*, Editura Agora, Iași 1993, p. 201.

³⁵ Henri Bergson, *Gândirea și mișcarea*, eseuri și conferințe, traducere de Ingrid Ilinca, Polirom, Iași 1995, pp. 6, 12, 23.

³⁶ Ibidem, p. 100-101.

agape este un act creator, prin care apare noul în lume; poartă în el speranța transfigurării lumii³⁷.

„Tot ce facem în fiecare clipă, spune Origen, imprimă în noi o imagine. Tocmai pentru aceasta trebuie să cercetăm cele ale noastre, una câte una, să ne încercăm pe noi înșine cu privire la cutare sau cutare act sau cuvânt pentru a ști dacă ceea ce se pictează în sufletul nostru este o imagine cerească sau pământească”. Aceste fraze dovedesc puterea omului de a fi stăpân pe fapta lui. Fapta este a lui nu el al faptei³⁸. Părintele Stăniloae spune că noul pe care-l găsim în subiectul semenului meu e „noul” esențial care mă scoate real din mine, îmi dă viață, care mă scapă de moarte, prin care înving, măcar uneori, în mod anticipat, intervalul (temporal)³⁹.

Lacoste, pe de o parte, refuză orice echivalări între ființă și acțiune: „Trebuie să refuzăm ca acțiunea să fie coextensivă cu ființa.” Pe de altă parte, însă, el afirmă că duplicitatea este un caracter al ființei noastre: „Suntem definiți, pentru a folosi alte cuvinte, de o facticitate și de o vocație, de un a fi și a putea-fi nedeductibil din a fi. În numele acestui a putea-fi, liturghia ne permite... să existăm plecând dinspre viitorul nostru absolut⁴⁰”.

„Ființa, spune Jankélévitch, este ceea ce se află în plină lumină a amiezii, în timp ce felurile de a fi rămân puțin nocturne și cețoase. Ființa își <depășește> în importanță modalitățile”. El vorbește de o ireversibilitate relativă: devenirea e un viitor „paseizat” în parte de amintire; grație acestei imanențe, altul va fi relativ același, tot așa cum același este relativ altul: „...neputând cumula momentele succesive într-un Acum etern, vom reuni ființa cu acea umbră a ființei numită a-fi-fost⁴¹”. Fiecare clipă a devenirii este „primultima oară”. Primulti-ma oară este o survenire „semelfactivă”: cea unică este efectivitate, nu exemplarul ! De pildă, unicitate sau haecceitatea persoanei este un *Hapax*, dar fiecare dintre experiențele fiecărei persoane e semelfactivă. Ireversibilul exprimă pur și simplu unicitatea calitativă a fiecărui fel de a fi și de noutatea relativă a fiecărei clipe; devenirea este o semelfactivitate continuată. Devenirea nu e așadar, o țâșnire a unor noutăți explozive, nici o repetiție lineară ci împreună⁴².

³⁷ Nikolai Berdiaev, *Încercare de metafizică eshatologică*, Editura Paideia, București 1999, pp. 131, 175, 177, 179-180, 191-193, 202-203.

³⁸ Vasile Răducă, „Pronia și libertatea persoanei la Origen”, *Studii Teologice*, nr.5-6, 1982, pp. 376-377.

³⁹ D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 384.

⁴⁰ J. Yves Lacoste, *op. cit.*, pp. 197, 199, 87.

⁴¹ Vl. Jankélévitch, *op. cit.*, pp. 127, 285, 287.

⁴² *Ibidem*, pp. 292-296.

„Grație timpului, spune Levinas, ființa definită, adică identică prin locul său în tot, ființa naturală... nu ajunge până la capăt, rămâne la distanță față de sine, e încă în pregătire, în vestibulul ființei.” Acest lucru se explică temporal astfel: „O clipă nu se lipsește de o alta pentru a forma prezentul. Identitatea prezentului se fracționează într-o inepuizabilă multiplicitate de posibile care suspendă clipa.” Prezentul nefiind încheiat determină o ființă provizorie „în așteptare”⁴³.

De la nivelul discursului spontan, coerent din starea primordială, Mihai Șora consideră că omul a căzut la nivelul dialogului interior: „dialogul interior depinde de om ca făptură decăzută... nu există cădere care să nu fie marcată de dialogicitate”. „E adevărat că amestecul de ființă și non-ființă ce caracterizează în mod necesar modul de subzistență al creaturii (care, comparată cu neantul pur, **este** incontestabil; dar care, comparată cu Ființa increată, **nu este decât într-o manieră deficientă**) e o condiție absolut indispensabilă pentru ca dialogul interior să **poată apărea**”.⁴⁴ Astfel, „dialogicitatea” este constituentă ființei discursive. Ființa trebuie adusă la lumina actului, care este pură prezență a sinelui la sine: *insistență*. Sfântul, însă, este dincolo de orice problematică, rectitudinea sa fiind nedeliberată, complet spontană. Asta, pentru că, integrată în întregul sfințeniei, natura se autodepășește: „...în lipsa unei <puneri> ante-deliberative în existență ... omul are dreptul să spere că va ajunge la o <punere> post-deliberativă a ființei sale în actualitatea existenței”⁴⁵.

„Părintele duhovnicesc ilustrează un domeniu al ființei, o condiție a ei, echivalentă categoriei de <trimis>. E o categorie aflată dincolo de orice determinare spațio-temporală. Starea și mișcarea sunt, înlăuntrul ei, simultane. Părintele duhovnicesc - asemenea ingerului - stă ca trimis (se debit solitarius et tacebit: trecerea se continuă dincolo de tăcere; „va sta” și „va tăcea”). E un trimis satornic. E așadar o combinație paradoxală între itineranță și sedentaritate”⁴⁶. Viața noastră se măsoară sub aspectul durată, ca un drum. „Spațiul” posibilităților ei inițiale e transformat în „timp” pentru a putea fi parcurs. Iar la

⁴³ Emmanuel Lévinas, *Totalitate și Infinit*, Eseu despre exterioritate, Editura Polirom, Iași, 1999, p. 210.

⁴⁴ Mihai Șora, *Despre dialogul interior*. Fragment dintr-o Antropologie Metafizică, Trad. De Mona și Sorin Antohi, prefață de Virgil Nemoianu, Editura Humanitas, 1995, pp. 104, 76.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 77, 79 și 106 (nota 55).

⁴⁶ André Scrima, *op. cit.*, p. 43.

sfârșitul timpului se transmută în spațiu. Ești înscris în ființă, cuprins în procesul ei de dezvoltare și de desăvârșire. A fi în lume, înseamnă a fi pradă sau a fi dat hrană timpului – sunt în durată, deci sunt în moarte:⁴⁷ „temporalitatea e ireversibilă, entropică, iar noi îi suntem aserviți. Or, părintele duhovnicesc taie, desface, într-un anumit fel, înlănțuirea, îngrădirea și constrângerea temporalității univectorizate”, părintele Ioan vorbește mereu de Pronie, adică de un joc al libertății care – acționând înăuntrul timpului – salvează și depășește mecanica lui; de aceea vorbește despre „ascuns”, despre „neștiut”: dacă acțiunea ei ar fi vizibilă, ar intra imediat în cauzalitatea de tip constrângător, coercitiv. E o intervenție asemănătoare cu **tempus discretum** ingeresc, eternitatea „compătimitoare” cu timpul (eonul): „Există, într-adevăr, un fel de discontinuitate, de discreție care trece pe sub timp; la acest nivel, descoperi o prezență, un chip în sensul de vultus, de prosopon – propriu.”⁴⁸ Acest mod de a acționa declanșează în ființă setea nesfârșită după unicul Actant: cu cât harul Lui se revarsă în ființă, cu atât mai mult aceasta crește și se împlinește. Setea Duhului nu poate fi stinsă, dată fiind esența ei epectatică: „...setea Duhului este fără spațiu și fără timp și nimic nu o poate covârși; iar cu cât harul Lui se revarsă în ființă, cu atât mai mult aceasta crește și se împlinește.” Părintele duhovnicesc este luat, este cuprins în „matricea” divină a Milei și, ca atare, nu mai are statutul unei persoane – impersonalizarea părintelui duhovnicesc⁴⁹.

Timpul este, deci, înțeles ca mod de a fi al lumii, ca mod de structurare a realității în procesul continuei sale deveniri. Pentru ca ceva să existe să-și manifeste ființa, trebuie să aibă o anumită stabilitate; or tocmai această stare a stabilității relative reprezintă prezentul – oricât de mică ar fi durata existenței sale. Trecutul există în tot ce ființează, există ca fundament a tot ceea ce își manifestă ființa sa și fără de care ceea ce există nu era posibil. Viitorul însă este simbolul misterului, a ceea ce poate interveni ca neprevăzut și se poate realiza ca posibil⁵⁰.

Supus unei analize mai profunde, timpul ni se prezintă sub două aspecte: succesiunea și durată. Succesiunea este strâns legată cu mișcarea și cu devenirea. Acest aspect al timpului relevă pentru creatură, deodată, și

⁴⁷ Ibidem, pp. 46, 82, 90-91.

⁴⁸ Ibid..., pp. 93-94.

⁴⁹ Ibid..., pp. 96-97, vezi *Cauzalitate și temporalitate duhovnicească*, pp. 92-97.

⁵⁰ Gheorghe Bărsan, *Timpul în știință și filosofie*, (analiză filosofică), Editura Științifică, București 1973, pp. 126, 132, 134 (nota 57).

limita dar și nelimitarea ei prin posibilitatea autodepășirii, pentru care fapt devenirea este condiția ontologică a acesteia⁵¹. Sensul sau țința spre care tinde creatura prin devenire este plenitudinea. În învățătura ortodoxă, desăvârșirea pe care pot să o atingă creaturile se realizează prin participarea la viața divină,⁵² singura absolută și suficientă sieși. Spre a se realiza în desvârșire, creatura trebuie să treacă succesiv și ascendent diferite trepte sau moduri calitative, care echivalează cu „noi, nesfârșite începuturi.”⁵³

În mod antinomic, lumea creată trece și durează, dar trecerea nu înseamnă non existență, iar durata nu înseamnă că o anume stare își primește statutul definitiv. Ceea ce Dumnezeu a adus la existență nu va cunoaște niciodată neființa (Rom. 11,29), dar, cunoaște trecerea (Mt 24,35; 2 Pt 3, 10). Când revelația spune: „chipul acestei lumi trece”(1 Co 7, 31) aceasta înseamnă că trece modul ei actual de a fi spre alt mod superior, nou (2 Pt 3, 13; Ap 21, 1: „cer nou și pământ nou”).

În acest sens, putem afirma că timpul concretizează durata și trecerea ca o trăsătură fundamentală a creaturii. Condiția de trecere a creaturii a fost dăruită de Dumnezeu pentru a imprima acesteia un sens și un aspect dinamic, într-un progres și o creștere spirituală perpetuă. Această trecere leagă ce a fost de ce va fi și este întotdeauna măsura devenirii și a duratei. Corelația dintre trecere și durată este, într-un fel, o formă de <mișcare> a timpului, modul curgerii sale, spune Î.P.S. Daniel Ciobotea: „Timpul este, așadar, un proces de ființare sau mai bine zis procesualitatea ființării creaturii pe calea desăvârșirii”⁵⁴.

⁵¹ Teologul ortodox Olivier Clement relevă faptul că timpul constituie un interval care permite persoanei umane de a fi alta decât Dumnezeu fără a putea vreodată să-și fie suficientă. La Sfântul Grigorie de Nyssa, remarcă același teolog, acest interval (diastema sau diastasis), este sinonim cu „eonul” – deodată, finitudine temporală și devenire către o totdeauna altă plenitudine. Creația pentru Grigorie fiind interval, ea este deci ontologic temporală. El a surprins de altfel cel mai bine esența timpului: „Timpul este măsura tuturor dezvoltărilor și plinirilor cosmice,” „câci cele ce devin, devin prin timp”(ὅτι ἅπα ὑενόμενα ἐν χρόνῳ γίνεταί πάντως), „deodată cu extensiunea fiecăreia dintre cele care devin se extinde și devenirea timpului” (cf. Omilia IV la Eccleziast, P. G., XLIV, col. 700D,C); apud O. Clement, Notes sur les temps, în „Messenger...”, nr. 27, 1957, p. 135-136.

⁵² „Creatura, schimbătoare prin natură, trebuie să atingă stabilitatea veșnică prin har, participând la viața nesfârșită în lumina Sfintei Treimi” - V. Lossky, Teologia mistică a Bisericii de Răsărit, trad., studiu introductiv și note pr. Vasile Răduță, Editura Anastasia, București 1990, p. 47.

⁵³ „Acela care urcă nu se oprește niciodată, mergând din începuturi în începuturi, care n-au niciodată sfârșit” (Sfântul Grigorie de Nyssa, Omilia VIII la Cântarea Cântărilor, P. G. XLIV, col. 491BC), apud † P. S. Dr. Irineu Slătineanu, op. cit., p. 193.

⁵⁴ Dan Ilie Ciobotea, „Timpul și valoarea lui pentru mântuire în Ortodoxie”, Ortodoxia, nr. 3-4, 1977, p. 198.

Faptul că trecerea de la chip la asemănarea cu Dumnezeu trebuie să se realizeze pentru noi sub specia timpului, este o probă în plus că și timpul, ca o concretizare a trecerii, avea în planul lui Dumnezeu valențe multiple și conținut pozitiv. Nici veacurile viitoare nu vor anula definitiv condiția de trecere a creaturii, deși, desigur, acea trecere va fi transfigurată și necunoscută acum de noi. În acest context se exprimă sfântul Apostol Pavel când afirmă că în neonii nesfârșiți ai vieții viitoare: „...vom trece din slavă în slavă” (2 Co 3, 18)⁵⁵.

b) *Structura temporală a existenței*

Există o diferență între ființă și existență. Sfântul Maxim Mărturisitorul afirmă: „Căci nu e aceeași rațiunea aducerii în existență (γενέσεως) și cea a ființei. Cea dintâi arată când unde și spre ce este un lucru; a doua arată că este și cum este. Dacă-i așa, sufletul după aducerea în existență există pururea ca ființă dar ca adus în existență nu există desprins (în afară de relație), ci în relație de timp, de loc și de scop (cu relația lui: când, unde și spre ce)”⁵⁶.

Părintele Stăniloae evidențiază, de asemenea, o „distanțiere fenomenologică” între ființa părților compusului uman și existența concretă a lor: „Cea dintâi ar putea fi gândită în afara relației în care există concret, cea de a doua nu poate fi gândită în afara relației ... **Existența concretă are caracter de ipostas**. A luat existență odată cu ipostasul. Fiecare parte a lui implică relația cu cealaltă, chiar dacă pentru o vreme nu ar mai fi unită cu cealaltă. Totuși, sufletul păstrează chiar și după moarte virtualitățile trupului în el.”⁵⁷ Tot ce cade sub categoria existenței cade sub un *cum* al existenței și deci e mărginit, pentru că orice fel de *cum* exclude alte moduri ale lui. De acest *cum* al oricărei existențe țin și *când* și *unde*, sau timpul și spațiul, care de asemenea o mărginesc. Ceea ce există cândva și undeva nu există mai presus de când și de unde. Ceea ce există cândva are un început și un sfârșit. Dumnezeu necăzând sub categoria existenței determinate, e mai presus de timp și spațiu. El limitează existența în timp și spațiu: „Iar deodată cu aceasta se va dovedi că sunt și sub <când>, ca existând numaimăcât în timp. Fiindcă toate cele ce au existență după Dumnezeu nu o au în mod simplu, ci <cumva>”⁵⁸.

⁵⁵ D. Stăniloae, *Dumnezeu este iubire*, p. 380.

⁵⁶ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, Tâlcuiri ale unor locuri cu multe și adânci înțelesuri din Sfinții Dionisie și Grigorie Teologul, Traducere din grecește, introducere și note Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, E.I.B.M.B.O.R., București 1983, p. 100.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 101 (nota 75).

⁵⁸ *Ibidem*, p. 173 (nota 222).

Sfântul Maxim prezintă argumentul *forme* în a cărei realitate el vede rostul devenirii. Tot ceea ce se prefăce, tot ceea ce primește adică o formă pe care nu o avea nu e prin sine desăvârșit, ci are nevoie de altceva pentru a-și primi desăvârșirea: *de timp* și de condiții. „Sfântul Maxim, în acest paragraf – spune părintele Stăniloae – alternează expresia <existență> (εἶναι) cu <ființă> (οὐσία), indicând prin ele prima treaptă de existență, pe cea nedeterminată, față de care existența într-o anumită formă e a doua treaptă. Ființa (οὐσία) e alternată cu existența fie pentru că e un substantiv ce derivă de la εἶναι, fie pentru că ființa (sau substanța) nedeterminată e prima treaptă în care se realizează existența (τὸ εἶναι)⁵⁹.

Nu numai rațiunile generale preexistă în Dumnezeu, ci rațiunile tuturor entităților individuale. Căci Dumnezeu aduce pe fiecare la existența subzistentă, în vremea potrivită. Gândirea veșnică a lui Dumnezeu se referă la o lume concretă, alcătuită din individuațiuni succesive, dar care nu vine la existență în substanța ei decât în momentul în care e creată de Dumnezeu: „În ce privește venirea la existență a celor două, adică a sufletului și a trupului, *timpul facerii este același...*”. De aceea faptele progresând în apropierea de rațiunile lor, progresează nu numai în existența și bunătatea lor plenară, ci și în *participarea la existență*: „Existența implică în sine relația dinamică, comuniunea cu Dumnezeu. Pierzând această relație, nu mai e decât o coajă uscată a existenței. Existența suferă când nu-și împlinește funcția ei, de a spori în existență prin *legătura dinamică cu Dumnezeu*, izvorul unic al existenței. Suferința existenței vine din golul de Dumnezeu, singurul care o poate completa, e privarea de comuniunea cu altă persoană...”⁶⁰.

Existența este faptul de „a fi”, este prezența lui Dumnezeu. Dacă El nu ar fi prezent, nimic nu ar exista. Existența este modul în care Dumnezeu este „vizibil” prezent. Acest act al lui Dumnezeu este „este”-le din orice predicăție. În „a exista” toate faptele își dau întâlnire cu prezența lui Dumnezeu. H.R. Patapievici afirma: „Potrivit tradiției, existența este creația lui Dumnezeu – continuă, neîncetată permanentă. Dacă Dumnezeu își retrage suportul, lipsită de existență, lumea se reîntoarce instantaneu în neființă. *Existența este modul în care Dumnezeu ne menține, prin acțiunea Sa continuă, în ființă...* Faptul de a fi este faptul de a fi menținut în ființă de Dumnezeu. Nu pot spune nimic fără a implica prezența, de fapt co-prezența, divină.”⁶¹

⁵⁹ Ibidem, p. 175 (nota 223).

⁶⁰ Ibidem, pp. 270, 281-282 (nota 352-353).

⁶¹ H.R. Patapievici, *Omul recent*, Editura Humanitas, București, 2002, pp. 420-421.

J. Yves Lacoste spunea: „Construirea timpului său este poate pentru om actul de a exista prin excelență: **existența se adevărește în construcția timpului**: <il faut alors demander moins obliquement ce qu'il en „est”, pour l'homme, du rapport qu'entretiennent son être et sont temps...>.” „Dar omul este fiindul (**existentul**) în care ființa este întotdeauna și în mod esențial, prinsă și manifestată în orizontul timpului. Noi existăm <în> și <după> timp. Și aceasta nu este poate inteligibilă până la capăt decât dacă noi consimțim să spunem de asemenea că **noi suntem timp** – nu într-un mod exclusiv (nu se poate spune corpului căci el suportă pur și simplu timpul), ci radical.”(s.n.N.T.)⁶²

Existența omului se desfășoară în timp. Existența și timpul sunt cele două coordonate prin care ființa noastră se situează în istoria umanității. Omul este esențialmente o ființă istorică, legat de geneza și de limita propriului său timp. Neposedând ființa sa într-o formă statică și desăvârșită, omul e deschis spre viitor, trăiește în dimensiunea viitorului, în care caută să se realizeze sub raportul lui existențial. Timpul apare pentru om ca o împlinire a ființei sale și cu o valoare unică. Pe de altă parte, timpul introduce un sens în viața noastră, căci e legat de existența creată. Timpul nu e numai forma ci și condiția existenței fapturii⁶³.

Chemarea la existență a lumii dă viață timpului. Astfel, veșnicia devine liniară, întocmai ca timpul; trebuie imaginată ca o linie fără limite. Existența temporală a lumii de la creație până la parusie, este un segment limitat al acestei linii. Veșnicia se reduce, astfel, la o vreme fără început și fără sfârșit, infinitul se reduce la indefinit⁶⁴.

În momente foarte intense spunem că timpul se oprește: experiența unui astfel de timp e ca un prezent, ca o clipă care durează – un timp necronologic. E timpul marilor experiențe umane ca iubirea, frumusețea, moartea ... De fiecare dată când există o revelație, accedem la acel timp. E timpul ritului, timpul liturgic, un fel de meta-timp pe care-l atingem printr-o străfulgerare în afara timpului cronologic. E, de asemenea, cel al comuni-

⁶² J.Yves Lacoste, *Notes sur le temps*, p. 30: „Mais l'homme est l'étant dont l'être est toujours, et essentiellement, pris et manifesté dans l'horizon du temps. Nous existons <dans> ou <selon> le temps. Et cela n'est peut-être intelligible jusqu'au bout que si nous consentons à dire aussi que nous sommes temps – non exclusivement (l'on ne peut dire du corps qu'il soit purement et simplement temps...), mais radicalement. Notre être est en devenir, ou est un devenir...” (p. 30-31).

⁶³ Nicolae Fer, „Învățătura ortodoxă despre «plinătatea timpului»”, (Gal 4,4), în *Glasul Bisericii*, nr. 5-6, p. 538.

⁶⁴ Vladimir Lossky, *Introducere în Teologia ortodoxă*, Editura Enciclopedică, București, 1993, pp. 77-78.

unii sfinților.părintele Stăniloae, spunea, în acest sens: „...când facem experiența blândetei perzenței lui Dumnezeu, uităm timpul, trecem dincolo de timp. E tot o formă a timpului, dar, foarte existențial ... pot să trăiesc **timpul existențial** simultan cu timpul cronologic prin **speranță**”⁶⁵.

Putem trăi simultan aceste două dimensiuni ale timpului: „**timpul existențial se poate prelungi și concentra devenind un fel de veșnicie.**” Este taina vieții veșnice: când o persoană trăiește un moment de maximă intensitate, prin iubire, prin rugăciune, printr-o sărbătoare; în orice experiență a comuniunii și participării ea accede la acest timp existențial dincolo de cel cronologic: „**Prin experiența comuniunii avem încă de aici participarea la viața veșnică în momente care sunt în afara timpului, dar, care pot face să dureze, adică le putem face să coincidă cu timpul cronologic care caracterizează condiția noastră de creatură. Această prelungire vizează în mod nedefinit veșnicia lui Dumnezeu, momentul din afara timpului se continuă printr-o tensiune permanentă spre Cel ce este izvorul și desăvârșirea întregii noastre bucurii și iubiri**” (s.n.)⁶⁶.

Oamenii trăiesc timpul și și-l asumă. Timpul trăit este interacțiunea foarte intimă între forma matematică și conținutul ei existențial. Cea de-a treia formă reprezintă timpul liturgic sau sacru, participarea omului la ceea ce este absolut, participare care îi schimbă firea și voința. Eternitatea nu este nici înainte, nici după timp, ea devine acea dimensiune spre care timpul se poate deschide. Pentru a defini timpul și a-i da sens, Sfântul Grigorie de Nyssa se folosește de ideea unei succesiuni ordonate (sacre, care rânduiește evoluția, reala finalitate ca plerom nu este un punct ultim, ci plinătate a desăvârșirii.⁶⁷

Ființa sensibilă și materială, deci, fiind adusă la existență prin creație, rămâne totdeauna orientată spre cauza primă și, prin participarea la Cel care o conține (τοῦ περὶ ἑχοντος), ea rămâne mereu în existență. Într-o oarecare măsură ea se găsește într-un proces continuu de creație, schimbându-se spre ceea ce este superior prin creșterea în bine. Lumea după Sfântul Grigorie este o realitate creată care apare și se menține în existență partici-

⁶⁵ Marc-Antoine Costa de Beauregard, Dumitru Stăniloae. *Mica Dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica*, Ediția a II-a revizuită, traducere Maria Cornelia Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2000, pp. 175-176.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 176-177.

⁶⁷ Paul Evdochimov, *Arta icoanei. O teologie a frumuseții*, Editura Meridiane, București 1992, p. 113-121.

pând la Dumnezeu. Chemată de la neexistență la existență, lumea, de la originea ei, se află în mișcare. Mișcarea este legea existenței sale. Sfântul Grigorie sesizează două feluri de mișcare în lumea creată: mișcarea spațială (κίνησις) și mișcarea calitativă, adică o mișcare care aduce transformări ale formei și structurii lumii (μεταβολή, ἄλλοιωσις), amândouă mișcările prezentându-se în timp. „Creația înfățișându-se într-o succesiune regulată (τάξεω ἀκολουθία) este măsurată printr-o extensiune a eonilor (cicluri și niveluri existențiale)” (Contra lui Eunomiu, XII, 45, 1064 CD). Mișcarea lumii implică, așadar, o ordine internă; ea este totodată spațială, calitativă și evolutivă. Între elementele constitutive lumii există o omogenitate și simpatie.⁶⁸

Lumea nu este o existență suficientă sieși, ea depinde de participarea la Ființa cea adevărată: „...nu rămâne nimic în ființă dacă este separat de Ființă” (De perfectione christiana, 46, 248A). Chemarea prin care Dumnezeu aduce universul de la neexistență la existență eate o chemare de viață. Datorită acestei chemări universul a început să existe și stă în existență mișcându-se spre sursa chemării sale: „Universul, operă a comuniunii creatoare existentă în Dumnezeu înțreit în Persoane, deține de la creator chemarea spre desăvârșire, deschiderea spre transcendent. Fiecare persoană umană este un infinit de manifestări.”⁶⁹

Trei sunt motivele pentru care, după Sfântul Grigorie de Nyssa, lumea creată se află în mișcare, în devenire și în transformare continuă:

a) Cel dintâi este constituția fizică a lumii ca realitate creată: „Toate lucrurile care au fost aduse din neexistență la existență de către natura necreată, pentru că ele și-au început deodată existența prin schimbare, înaintează totdeauna printr-un proces de transformare.” (In Hexaem., 44, 108AB).

b) Al doilea motiv este dat de necesitatea existenței unei armonii universale. Lumea ca rod al comuniunii și iubirii treimice. Se cuvine, așadar, ca ea să poarte marca comuniunii și perihorezei trinitare.

c) Al treilea motiv este de oedin teologic. Este măsura luată de Dumnezeu pentru a feri omul să cadă în idolatrie: „Înțelepciunea divină a pus invariabilitatea în natura care se află totdeauna în mișcare și în natura care se află totdeauna în repaus variabilitatea: fără îndoială a acționat așa ca nu cumva omul, văzând în vreuna din cele create atributul divin al invariabilității și imutabilității să ajungă să ia drept Dumnezeu creatura.” (De hom. op., I, 44, 132A, 129D, S.C. 6, 90)⁷⁰.

⁶⁸ Gh. F. Angheliescu, „Despre valoarea noțiunii de timp în filosofie, știință și în Teologia Patristică Răsăriteană. Divergențe și convergențe”, Mitropolia Moldovei, nr. 1-6, 1994, p. 110.

⁶⁹ Ibidem, p. 90-91.

⁷⁰ Ibidem, p. 89-90. Ideea pe care o găsim la Sf. Grigorie, potrivit căreia universul se dezvoltă evolutiv, pornind de la un „rezumat” este genială. Ea ne amintește de teoria mo-

Ceea ce califică ființa umană ca subiect și deci ca propagator al Revelației lui Dumnezeu este caracterul său existențial dialogic; o intenționalitate spre comuniune. Ființa umană propulsată spre o transcendere de sine, trece de la o existență „neautentică” la existența „autentică”.⁷¹ „o altă unire de contrast, care caracterizează persoana umană, este caracterul trecător și importanța veșnică a momentelor trăite și a faptelor săvârșite. Prin aceasta chiar persoana umană se arată, pe de o parte temporală, pe de alta, destinată eternității. Sau persoana ridică prin ea însăși chiar timpul în planul neuitat al veșniciei, nu întrucât rămâne mereu succesiune de clipe, ci întrucât tot ce s-a trăit din clipele trecătoare de o persoană se imprimă pentru veci în ea... aceasta face ca veșnicia fiecăruia să aibă un conținut deosebit, întrucât fiecare s-a imprimat în timp pentru veci, de alte gânduri, simțiri, fapte trecătoare, relații.”⁷²

Timpul nu ține de ființa creaturii, ci este doar o condiție a existenței și a devenirii ei. Totalitatea existenței ființei umane este organizată în funcție de dubla posibilitate de declanșare a mecanismului libertății umane. Pe de o parte, omul poate să aleagă o existență ce stă sub semnul împlinirii sale existențiale ca un imperativ divin – și în acest caz el stă în proximitatea pomului vieții. Pe de altă parte, ființa umană poate să aleagă o existență autonomă, care să semnifice în funcție de dualitatea pe care o introduce în existență modalitatea de simbolizare a Pomului cunoștinței binelui și răului. Este vorba, deci, de o dublă posibilitate de semnificare a aceleiași structuri ontologice.⁷³

Dumnezeu este viața în Sine, iar omul participă la viață și rămâne în viață prin unirea cu El omul primește în ființa lui existența care se revarsă în sine prin umanitatea înviată și îndumnezeită a lui Hristos. Sfântul Grigorie Taumaturgul „nu trăia decât cu sine însuși și în sine însuși cu Dumnezeu,” iar sfântul Apostol Pavel spune: „de acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine” (Gal. 2, 20). Sfântul Grigorie de Nyssa este „un mistic al Logosului Care se întrupează în istorie și, în același timp, în fiecare dintre cei care doresc să fie răniți de săgeata Lui”⁷⁴. „Și omul credincios, spune părintele Stăniloae, crește nu numai prin întrebările sale, ci și prin răspunsurile sale practice la iubirea lui

dernă a expansiunii universului – proces continuu de desfășurare. Lumea, lucrare a lui Dumnezeu – realitate spirituală și personală – poartă în sine <urmele> Creatorului ei: raționalitatea și motivarea spirituală a existenței sale.

⁷¹ S.F. Rogobete, *op. cit.*, pp. 131, 127.

⁷² D. Stăniloae, *Chipul nemuritor...*, vol. I, p. 53.

⁷³ Sandu Frunză, *op. cit.*, pp. 99, 93-94.

⁷⁴ † † P. S. Dr. Irineu Slătineanu, *op. cit.*, p. 219-223.

Dumnezeu descifrată în răspunsurile lui Dumnezeu concretizate în lucrurile și în persoanele lumii și în noile circumstanțe produse de Dumnezeu, pentru creșterea omului credincios și potrivit cu nivelul de fiecare dată al acestuia⁷⁵.

Există un timp în lucruri (timp al lucrurilor, prin care lucrurile însel se petrec), dar durata lui este percepută exclusiv în suflet – spunea Fericitul Augustin („Confesiuni” XI, 27, 35). Timpul este întindere în trei dimensiuni: (i) prezentul nu poate sta pe loc, nu poate fi „liniștit”, căci atunci ar fi totu-na cu eternitatea; (ii) timpul ajunge să fie prezent prin dimensiunea lui curgătoare, prin ceea ce moare (trecutul) și prin ceea ce se naște (viitorul); (iii) timpul poate fi perceput instantaneu doar de spirit, căruia îi stă în putință și măsurarea timpului. Spiritul surprinde prin intuiție, cele trei dimensiuni, fără ca el să fie în mod particular vreuna din ele. Cum are loc „instantaneul” timpului? În felul următor: când spiritul privește prezentul, el posedă simultan în aducere aminte trecutul și în așteptare viitorul, însă marginile prezentului sunt ele însele sesizate drept ceva prezent. Datorită acestui prezent continuu, spiritul poate măsura și compara cele trei ekstaze temporale. Spiritul poate ține pe loc ceea ce e curgător, după cum poate transforma temporalul în etern, întrucât, în prezentul voinței sale, spiritul suprimă trecutul și viitorul⁷⁶.

Constitutiv și esențial realității create, timpul este învăluit în mister ca și existența însăși. Caracterul și sensul pozitiv al timpului îl constituie **durata**, iar aspectul și direcția negativă a lui constă în **succesiune**, trecere, vremelnicie și moarte. Ambele, și durata și trecerea-vremelnicia, sunt aspecte fundamentale ale timpului și constituie – paradoxal – esența timpului. Căci timpul, ca formă și condiție inerentă și constitutivă a existenței create, poartă pecetea acesteia: *durează vremelnic*. Corneliu Sârbu definește timpul astfel: „Timpul este mediul cosmic, inerent și constitutiv existenței create, în care se desfășoară fenomenele duratei și succesiunii”⁷⁷.

Lipsa de durată și de succesiune e totuna cu lipsa de existență. Durata stă în strânsă legătură cu noțiunea ființei: Durata este persistența identică a unei ființe existențiale (existentielle Wesen) sau a unei stări, persistența ei față de neexistență și față de alt mod de existență. Cu alte cuvinte, durata

⁷⁵ D. Stăniloae, *Dinamica creației în Biserica...*, p. 285.

⁷⁶ Anton I. Adămuș, *Filosofia Sfântului Augustin*, Editura Polirom, Iași 2000, p. 188-189 și 163-164.

⁷⁷ Corneliu Sârbu, „Natura și valoarea timpului(II)”, *Revista Teologică*, 1942, nr. 9-10, p. 433-435.

este existența continuă; ea nu-i ceva ce se adaugă existenței, ci însăși existența considerată continuă. Indivizibilul de durată este **momentul**; acesta nu durează, ci este limita indivizibilă între timpul dinainte și timpul după. Această durată continuă formează oarecum arena pe care se desfășoară **succesiunea temporală**, al doilea element esențial al noțiunii timpului. Al treilea moment esențial al noțiunii timpului este **ordinea cauzală**, ireversibilitatea evenimentelor temporale: trecut, prezent și viitor. C. Sârbu consideră că dintre acestea „numai prezentul există cu adevărat, numai el are realitate ontologică; clipa actuală e singura concretă”⁷⁸.

Pentru G. Bârsan conținutul categoriei de timp este „**unitatea dialectică a duratei, succesiunii și coexistenței fenomenelor, proceselor și stărilor**” în strânsă legătură și pe fundalul general al devenirii. Astfel, durata nu există în sine, nu există în afara obiectelor, fenomenelor sau proceselor care durează, ci apare ca atribut al stărilor concrete ale existenței. Pentru Bergson, durata constituie ceea ce nu mai e în ceea ce e, trecerea lui „înainte” în „după” – idee a continuei creativități. **Succesiunea stărilor**, pe de altă parte, este privită ca determinatie a formelor concrete ale existenței în devenirea lor, ca expresie „a înlănțuirii stărilor calitative, ca trecere a lor din una în alta”. **Succesiunea se manifestă atunci când este prezentă apariția de noi conținuturi**. G. Bârsan pledează pentru înțelegerea unității dialectice a timpului și a devenirii ca două atribute ale existenței: „Devenirea ca schimbare substanțială... ca succesiune a stărilor și fenomenelor, trebuie înțeleasă ca trecere a non-existenței în existență și de la aceasta la non-existență.” Așadar, succesiunea stărilor se manifestă în procesul devenirii ca trecere de la non-existență (posibilitate) la existență (realitate) și de la aceasta la non-existență ca existent depășit. Existența desemnează, deci, starea calitativă dată, ce ființează, ce a devenit și se manifestă ca realitate⁷⁹. Hegel, spunea: „Devenirea e această sinteză imanentă ființei și neantului” (Știința Logicii). În sfârșit, în cadrul timpului istoric avem de aface cu o coexistență a diferitelor structuri sociale: „...manifestarea coexistenței în planul timpului istoric sub forma raportului dintre generații, sub forma contemporaneității...”⁸⁰.

⁷⁸ Ibidem, pp. 431, 419-422: „trecutul și viitorul există numai în conștiință, în amintire și în așteptare”, p. 508.

⁷⁹ G. Bârsan, op. cit., pp. 112-114, 116-118, 120: A nu se confunda existentul cu existența; existentul este o concretizare a existenței, este existența devenită realitate, existența ființând, pe când existența cuprinde pe lângă realitate și posibilitatea, precum și realitatea depășită, trecutul fiecărei forme concrete a realității. (nota 44).

⁸⁰ Ibidem, p. 122, 125-126.

În prezent identitatea noastră este mai întâi un testament al unui trecut. Nici o logică a unei existențe lipsite de trecut nu poate fi elaborată. Dar știm, poate încă și mai bine, că nici fenomenologia, nici logica existenței nu pot fi construite dacă nu sesizăm investirea prezentului de către viitor în modalitatea exemplară a griii (prin care viitorul preocupă prezentul) și a proiectului (prin care acaparăm viitorul). J. Yves Lacoste spune: „*Perpetua preocupare, ca grijă și proiect, a timpului care este cu timpul care nu este încă, constituie jocul comun al temporalizării*” – a exista plecând dinspre viitor.⁸¹

Astfel, trecutul este preocupat ca memorie (reținere), iar viitorul ca proiect (protensie). Inconștientul e locul trecutului. Prezentul (instantaneu) este constituit între reținere și protensie și relevă prezența transcendentă a eului. Iar viitorul – suspendă sensul în prezent, este o donație (oferire) anticipată de realitate. Viitorul proiectat este deja⁸².

Ca grijă și ca proiect, anticiparea ne face să existăm în mod constant înaintea noastră înșine. Liturghia este spațiul ce simbolizează existența definitivă (începutul ei), unde existăm plecând dinspre viitorul nostru absolut – înțeles în logica promisiunii și darului. Viitorul absolut scapă logicii munda-ne a temporalizării. Viitorul omului este împăcarea cu Dumnezeu. Frontira dintre provizoriu (istorial) și definitiv (eshatologic) trece prin prezentul nostru. În comparație cu grija care este dată de temporalizare, există în Liturghie o neliniște dată de eshaton, care domină prezentul neliniștit: permite ca prezentul să se închidă asupra lui însuși, iar pacea domnește prin anticipare în prezentul nostru. Astfel, Liturghia este constituită simbolic ca ne-timp: 1) priveghere eshatologică; 2) așteptare; 3) dezinteresare de noi înșine și de orice viitor din care facem posibilitatea noastră⁸³.

Tipizarea timpului⁸⁴ înseamnă însă și tipizarea existenței. Totuși în cosmos nu-i tipizare, nici spațială nici temporală, ci numai o ierarhizare după diferitele zone ontologice ale existenței create. Crearea continuă a

⁸¹ J. Yves Lacoste, *Experiență și absolut...*, p. 77-79

⁸² Idem, *Note sur le temp. .*, p. 27-29: „*Plus radicalemente, le souci nous interdit tout renfermement du présent sur lui-même, et, comme souci de l'avenir, à propos de l'avenir et provenant de lui, il suspend tout sens à ce qui n'est pas encore: le présent, pour la conscience soucieuse, ne saurait être le lieu du sens*” (p. 29).

⁸³ Idem, *Experiență...*, pp. 77, 96, 86, 82, 110, 174, 113

⁸⁴ Unii cercetători au socotit că există anumite tipizări ale timpului: „*un fel de timp linear, un timp ciclic, un timp cu mai multe dimensiuni, un timp omogen, continuu și discontinuu, reversibil și ireversibil, psihologic și biologic, obiectiv și subiectiv, practic și științific (teoretic)*” cf. Ionescu P. Petru, „Fenomenologia ritmurilor istorice”, *Gândirea*, nr. 10, 1948, apud C. Sârbu, op. cit., (III), p. 503.

timpului, fiind cuprinsă în unul și același act de proniere e lumii de către Dumnezeu, e clar că Dumnezeu nu dă timpului numai existența și structura, ci și un **ritm corespunzător destinului existenței**⁸⁵.

Așadar, timpul – concrescut cu existența noastră, de care nu poate fi separat – este încordarea intensă după infinit și absolut. Pe de altă parte, timpul este viața în imperiul devenirii.⁸⁶

Toate realitățile existente sunt răspunsuri la cuvintele creatoare ale lui Dumnezeu, răspunsuri analoage cuvintelor Lui, sunt ele însele chipurile cuvintelor lui Dumnezeu. Venirea la existență e și un răspuns inconștient al creaturilor la cuvântul lui Dumnezeu din puterea cuprinsă în acest cuvânt. Porunca Lui produce imediat existența creaturii: *„Durata creaturilor în existență e și ea o continuare a răspunsului lor inconștient din primul moment la cuvântul creator al lui Dumnezeu. Dar durarea nu e numai ceva static, ci și o mișcare a făpturilor și a universului spre forme superioare. De aceea și cuvântul lui Dumnezeu care le ține, și răspunsurile creaturilor care <acceptă> durata lor, nu sunt simple repetiții”*⁸⁷.

Cuvântul descoperă și o intenție de viitor la cel ce cheamă, cu dorința de a-l mișca spre acel viitor și pe cel chemat. Omul vorbește pentru că nu se mulțumește cu starea prezentă a sa și a lucrurilor. Cuvântul descoperă dimensiunea de viitor la care gândește cineva. Prezentul, fără deschiderea posibilităților și tensiunilor sale viitoare prin cuvânt, lasă totul în întuneric. Lumina o aduce cuvântul prin descoperirea dimensiunii viitorului. Cuvântul are un rost revelator, profetic sau rostul de a promova o realitate prezentă spre un viitor al ei⁸⁸.

Persoana umană trăiește ca legată de momentul prezent, dar și cuprinzând trecutul și întinzându-se spre un viitor fără sfârșit. Ea este, astfel, temporală, dar și depășește timpul prin gândirea și aspirația ei. Nu poate accepta să fie închisă în prezent. Ea e în el, dar și mai presus de el, crede că-l depășește trecând din clipă în clipă. Dă importanță clipei prezente, trăirile temporale au în ele o eternitate reală: *„Dumnezeu dă clipei mele valoare eternă și umele eternitatea mea de timpul specific trăit de mine, pentru că e Persoană eternă și mă prețuiește pe mine ca persoană reală în clipele timpului, pentru că vrea să fie în dialog etern cu mine.”* „Timpul trecător are uriașa lui valoare tocmai prin calitatea ce i s-a dat de stadiu trecător, dar pregătitor, al modului eternității noastre.”⁸⁹

⁸⁵ Ibidem,

⁸⁶ Ibidem, (I), p. 355-356

⁸⁷ D. Stăniloae, *Responsabilitatea creștină...*, p. 190-191.

⁸⁸ Ibidem, p. 182-183.

⁸⁹ Idem, *Studii de Teologie Dogmatică...*, pp. 181, 190, 193 și 220.

Răul nu este doar o lipsă existențială, ca în filosofia greacă, ci este o opoziție, o răsturnare existențială, o existență goală de conținut, existența adevărată fiind Dumnezeu iar conținutul celorlalte existențe fiind dat de prezența puterii lui Dumnezeu în ele. Dumnezeu a creat lumea prin Logos ca participantă la Dumnezeu. Refuzul diavolilor și îngerilor lui de a participa la Dumnezeu îi aruncă în neantul existențial. De vreme ce neantul nu ființează prin Logos este alegoric, absurd: „ființele care nu participă la *Ὁ ὢν* spune Origen, devin *οὐκ ὄντες* (neființe), nu în sensul că se întorc în neființă, ci devin, paradoxal spus, **neexistențe ipostaziate**, <caricaturi ale adevăratului Bine și ale adevăratei Existențe>⁹⁰. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune de asemenea: „răul nici nu era, nici nu va fi ceva ce subzistă prin firea proprie. Căci nu are în nici un fel ființă sau fire, sau ipostas, sau putere, sau lucrare în cele ce sunt. Nu e nici calitate, nici relație, nici timp, nici poziție, nici acțiune (*ποιησις*), nici mișcare... răul este abaterea (*ἐλλειψις*) lucrărilor puterilor (facultăților) sădite în fire de la scopul lor și nimic altceva...”; „Deci, răul stă, cum am spus mai înainte, în necunoașterea cauzei celei bune a lucrurilor.”⁹¹

Întrebarea continuă care ni se pune ă n legătură cu sensul existenței noastre și lansarea continuă a noastră dincolo de ceea ce suntem arată două lucruri: întâi, că „ceea ce este, întrucât este, e făcut problematic întrucât e străbătut de întuneric, întrucât e gol de realitatea plenară care i se sustrage. Ceea ce este se arată deficient și se clatină în faptul existenței. Astfel, existența concretă nu stă sau încă nu stă, bine statornicită pe fundamentul a ceea ce este cu adevărat și care ar duce-o la stabilitatea cuvenită ei. Al doilea: acel sol mai adânc, fundamental, care poartă orice conștiință a existenței, trebuie să fie într-un oarecare fel, mai întâi de orice întrebare, în spiritul nostru, care se orientează în lumea existențelor concrete”⁹².

Karl Rahner, spune: „dacă există o devenire peste tot (și aceasta nu este numai un fapt de experiență, ci o axiomă fundamentală a Teologiei înșăși căci astfel n-ar avea niciun sens libertatea și responsabilitatea și desăvârșirea omului, prin activitatea sa responsabilă proprie) atunci dăvănirea nu poate fi înțeleasă numai ca simplă trecere în altă formă, în care realitatea devine altfel, dar nu mai mult, ci trebuie și devină mai mult decât este (*nicht blosses Anderswerden*), ca o ivire de mai multă realitate, ca o ajungere activă la o mai mare plinătate de existență”⁹³.

⁹⁰ Vasile Răducă, *Pronia și libertatea persoanei...*, p. 374.

⁹¹ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Filocalia*, vol. III, trad. din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Humanitas, București 1999, pp. 29, 31.

⁹² B. Welte, „Das heilige in der Welt und das christliche Heil”, *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg I. Br., p. 126, apud D. Stăniloae, *Dumnezeu este iubire...*, p. 382.

⁹³ Karl Rahner, „Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung”, *Schriften zur Theologie*, Band V, 1964, Zürich – Köln, p. 191-192, apud D. Stăniloae, op. cit., p. 387 (nota 27).

Problema timpului e problema fundamentală a existenței create. Este meritul filosofiei existenței care vede în timp problema destinului uman, realizând faptul că „*destinul existenței umane se împlinește în timp, e plasat sub semnul timpului*”⁹⁴. Noi trecem în timp și odată cu timpul. De aceea <marea trecere> este sentimentul profund al existenței noastre. Am dori o clipă să oprim <marea trecere>, dar ea își continuă mersul asemenea apelor înspumate ale izvorului de munte și moartea în miezul ființei strigă în noi. (R.M. Rilke)⁹⁵

Timpul este în strânsă legătură cu nevoia noastră de creștere. Creștem în timp pentru că n-am fost așezați de la început în desăvârșirea unirii cu Dumnezeu. Suntem așezați în existență spre a fi desăvârșiți în ființa noastră și, în cele din urmă, spre a fi consolidați într-o bunătate și fericire veșnică în Dumnezeu: „*Timpul este posibilitatea creșterii noastre în Dumnezeu. Această creștere depinde de un progres în dialogul cu Dumnezeu; ea se înfăptuiește într-o legătură iubitoare cu El. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că avem nevoie de timp pentru a crește în dialogul cu Dumnezeu, în iubirea față de El, pentru a ne umple de Dumnezeu, fără a ne confunda cu El în această iubire.*”⁹⁶

Mișcarea e sădită în creaturi de Creatorul lor, deci pornește de la cauza lor care le-a dat existență. Dar le e dată, ca prin mișcare ele să înainteze de la existența ce li s-a dat, spre existența fericită care e la sfârșit. Ele nu pornesc din existența fericită, ci simplu de la existență. Dumnezeu nu Se mișcă pentru că în El existența și existența fericită coincid. În existența de sine se implică și existența veșnic fericită, în existența de la Dumnezeu se implică mișcarea spre deplinătatea existenței în El, sau spre Cel ce este existența de sine.⁹⁷

Creaturile se vor odihni în Dumnezeu pentru că rațiunile lor sunt ferme în Dumnezeu, deși entitățile create după modelul lor nu au existență de când au rațiunile lor: „*Făcătorul există pururea în mod actual (παρ' ἐνεργειαν), pe când făpturile există în potență (δυνάμει), dar actual încă nu.*” Rațiunile sunt voiri divine, afirmase încă Dionisie Areopagitul (Div. Nom. 5,8; P.G. 3,832C)⁹⁸.

Existența însăși este un bine înțelegând prin ceea ce persistă. Existența și existența veșnică sunt exclusiv daruri ale lui Dumnezeu. Existența bună depinde însă de liberul arbitru și de mișcarea noastră. Vedem iarăși legătu-

⁹⁴ Nicolas Berdiaef, *Cinq méditation sur l'existence*, solitude, société et communauté, Traduit du russ par Irène Vildé - Lot, MCMXXXVI (1936), Fernand Aubier, Editions Montaigne, Paris, p. 133: „*Le problème du temps est le problème fondamental de l'existence humaine... la philosophie de l'existence... voit en lui le problème du destin de l'homme*”.

⁹⁵ N. Fer, *op. cit.*, p. 536.

⁹⁶ M-A Costa de Beauregard, *op. cit.*, p. 172-173.

⁹⁷ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua...*, p. 74 (nota 30).

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 84, 82 (nota 48 și 44).

ra dintre bine și existență. Cine lucrează bine se consolidează în existență. Dar mișcarea spre focarul veșnicei existențe e mișcarea conformă firii sau rațiunii ei, e primită ca impuls spre El de la Dumnezeu odată ci adicerea în existență (τὸ εἶναι)⁹⁹.

Melchisedec nu avea început al zilelor și sfârșit al vieții în sensul că conștiința lui se întindea peste timpul și eonul lumii, iar contemplarea lui depășea existența a toată ființa materială și nematerială. Era ridicat prin contemplație peste ele, iar prin aceasta însuși spiritul biruise sfârșitul și se întinsese înainte de începutul existenței lui pământești. Se întindea peste timp și veac, dar nu desființa faptul de a fi început să existe.¹⁰⁰

„Toată firea celor existente se împarte în cele inteligibile și în cele sensibile. Cele dintâi se numesc și sunt veșnice (αἰώνια), mai presus de timp, ca unele ce au primit începutul existenței în veacul (αἰών) netemporal, iar cele de al doilea, temporale, ca făcute în timp.” Timpul nu intră în odihna fericirii de veci, cu cei pe care îi duce el spre aceea, așa cum Moise nu a intrat în Canaan împreună cu Israel pe care-l conducea. Astfel, „Moise e tipul timpului, nu numai ca dascălul timpului și al numărului referitor la el (căci, primul, el a numărat timpul de la facerea lumii) și ca învățătorul cultului vremelnic, ci și ca cel care nu intră trupește la odihnă împreună cu aceea pe care i-a condus înainte de dumnezeiasca Evanghelie; căci așa e timpul care nu ajunge sau nu intră prin mișcare, împreună cu aceia pe care obișnuiește să-i treacă în viața dumnezeiască a veacului viitor. Căci are pe Iisus ca succesor al întregului timp și veac...”¹⁰¹.

În concluzie, la afirmațiile anterioare, putem spune despre existență că ea se adevărește în construcția timpului său – aici se află prezentul. Existența este de asemenea actul ființei, ființa în orizontul timpului. „Este”-le reprezintă raportul care întreține ființa sa cu timpul său.

⁹⁹ Ibidem, pp. 88, 115 (n. 57, 103).

¹⁰⁰ Ibidem, p. 138 (n. 157).

¹⁰¹ Ibidem, pp. 152, 161 (n. 204), Moise și Ilie mai reprezintă viața și moartea aducătoare de viață. Căci Moise a dat legile care aduc viața, iar Ilie a arătat că prin ieșirea din viața aceasta se trece tot la viață. (p. 60, n. 201). Moise și Ilie mai reprezintă și cele două laturi ale creațiunii: cea sensibilă, care are un început și un sfârșit prin corupere și cea inteligibilă, al cărui început nu se vede și care nu se descompune prin moarte (p. 162, n. 207).

EVENIMENT ACADEMIC

Decernarea titlului de „Doctor Honoris Causa” Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul României



Sâmbătă, 29 noiembrie 2008, în cea de a doua zi a simpozionului „Mitropolitul Andrei Șaguna, apărător și promotor al demnității românești”, a avut loc evenimentul decernării titlului de *Doctor Honoris Causa*, Prea Fericitului Părinte Daniel, patriarhul României. S-a dorit ca în acest fel să se dea o notă de mai mare solemnitate

etapei finale de comemorare a bicentenarului nașterii fericitului întru adormire Andrei mitropolitul.

De altfel, Senatul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, la propunerea Consiliului profesoral al Facultății de Teologie „Andrei Șaguna”, a aprobat acordarea acestui înalt titlu academic Prefericirii Sale încă în luna mai 2008, între altele și ca o recunoaștere a rolului important pe care l-a avut Preafericirea Sa în organizarea celei de a III-a Adunări Ecumenice Europene din 4-9 septembrie 2007, de la Sibiu. Programul acestei a doua zi a simpozionului a debutat tot cu oficierea, la ora 7.30, de această dată în catedrala mitropolitană, a Sfintei Liturghii, de către Prea Sfințitul Andrei Făgărășanul, episcop vicar al Arhiepiscopiei Sibiului, împreună cu un sobor de preoți și diaconi. La ectenia pentru cei adormiți s-a făcut pomenire pentru odihna sufletului mitropolitului Andrei Șaguna, iar la priceasnă s-a rostit un cuvânt omagial de către pr. conf. Constantin Necula, respectându-se astfel o tradiție al cărei început s-a făcut încă în anul trecerii în veșnicie a mitropolitului Andrei. De atunci, la vecernia de dinainte de ziua prăznirii Sfântului Apostol Andrei cel întâi chemat, profesorii și studenții fostei Academii Andreiene și cei ai actualei Facultăți de Teologie, care poartă numele lui Șaguna, oficiază, în catedrala mitropolitană, parastasul și rostesc cuvânt de omagiere a vrednicului de pomenire patron spiritual al lor.

De precizat că la slujbă au luat parte și protopopi din eparhie precum și toți preoții din Sibiu și mulți din alte localități.

La ora 9.30 a fost primit cu Sfânta Evanghelie și Sf. Cruce, la intrarea în catedrală, Preafericitul Părinte Daniel, patriarhul României, însoțit de Î.P.S. Laurențiu, mitropolitul Ardealului, Î.P.S. Irineu, mitropolitul Olteniei, P.S. Calinic, episcopul Argeșului și Muscelului, P.S. Ioan, episcopul Covasnei și Harghitei.

Erau prezenți în catedrală Excelența Sa, Dl. Christoph Klein, episcopul Eparhiei Evanghelice C.A.din Sibiu, însoțit de Dl prof. Hans Klein, episcop-vicar.

Din partea Universității „Lucian Blaga” au fost prezenți Dl. prof. univ. dr. ing. Constantin Oprean, rectorul Universității, prorectorii, alți membri ai Senatului. Din partea autorităților locale, erau prezenți: Dl. Ilie Mitea, prefectul județului Sibiu, Dl. Martin Bottesch, președintele Consiliului Județean, Dl. Klaus Johannis, primarul municipiului Sibiu, reprezentanți ai unor instituții de cultură (ASTRA, Complexul Național Muzeal ASTRA, Biblioteca Județeană ASTRA), ai unor organizații umanitare și foarte mulți credincioși.

S-a oficiat slujba *Te-Deum*-ului, după care Înaltpreasfințitul Dr. Laurențiu, mitropolitul Ardealului, a rostit un cuvânt de bun-venit și a oferit detalii în legătură cu evenimentul ce urma să se desfășoare în Aula „Ioan Mețianu” a Facultății de Teologie.

Preafericitul Părinte Patriarh Daniel a dat expresie bucuriei de a fi prezent în urbea unde în urmă cu ani și-a efectuat studiile universitare și de a se închina din nou în catedrala mitropolitană, în care a asistat în vremea studenției, Duminică de Duminică, la Sfânta Liturghie. Preafericirea Sa a omagiat apoi personalitatea mitropolitului Șaguna, pe care Biserica Ortodoxă Română îl așează în ceata celor mai mari arhipăstori ai săi, și pe care se pregătește să-i înscrie în calendarul sfințeniei creștine.

Ca semn de frățescă conlucrare și prețuire pentru Înaltpreasfințitul arhiepiscop și mitropolit Laurențiu, Preafericitul Părinte Daniel, patriarhul României, a oferit Î.P.S. Sale un engolpion și o cruce patriarhală.

Emoționat, Î.P.S. Sa Laurențiu a adresat mulțumiri Preafericirii Sale.

La ora 10.00, a avut loc ceremonialul decernării titlului de Doctor Honoris Causa, în Aula Facultății de Teologie.

Corala studenților Facultății de Teologie a interpretat din nou „Imnul lui Șaguna” după care Înaltpreasfințitul Dr. Laurențiu Streza, arhiepiscopul

Sibiului și mitropolitul Ardealului, în calitatea de decan al Facultății de Teologie a rostit îndătinata „Laudatio”.

Dl. prof. dr. ing. Constantin Oprean, Rectorul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, a dat citire Diplomei de Doctor Honoris Causa, pe care a înmănat-o apoi Prea Fericirii Sale, în acordurile imnului „Gaudeamus igitur...” cântat de către aceeași corală studențească.

Preafericitul Părinte Patriarh Daniel a rostit apoi o cuvântare adecvată momentului, adică deopotrivă primirii înaltului titlu academic dar și comemorării mitropolitului Andrei Șaguna, care, cum se exprimă și în versurile imnului cântat de studenți, continuă să fie viu în inimile tuturor slujitorilor altarului și ale credincioșilor.

În aceeași atmosferă de solemnitate s-a înscris în continuare și un alt act de cinstire, de această dată din partea Arhiepiscopiei Sibiului și personal a Î.P.S. Sale Laurențiu, mitropolitul Ardealului, și anume conferirea D-lui prof. univ. dr. ing. Constantin Oprean a crucii șaguniene pentru laici. S-a dat astfel expresie alesei considerații față de conducătorul Universității și în egală măsură față de întregul Senat pentru locul de onoare rezervat Facultății de Teologie în ansamblul celorlalte Facultăți ale Universității.

Dl. prof. univ. ing. Constantin Oprean s-a arătat deosebit de impresionat de onoarea ce i s-a arătat și a dat expresie bucuriei de a fi înscris numele Preafericirii Sale, Daniel, patriarhul României, între cele ale personalităților Comunității universitare sibiene.

După aceste momente solemne din Aula Facultății de Teologie, a urmat încă un moment important, înscris în programul simpozionului, și anume pelerinajul la Rășinari unde Preafericitul Părinte Patriarh Daniel, înconjurat de soborul ierarhilor și al preoților, în prezența oficialităților și a întregii comunități de credincioși din Rășinari, a oficiat slujba Trisaghi-onului, la Mausoleul Mitropolitului Andrei Șaguna. Răspunsurile au fost date de corala bisericii parohiale cu hramul „Cuvioasa Parascheva” lângă care se află mausoleul mitropolitului Andrei Șaguna.

Preafericitul Părinte Patriarh a rostit un cuvânt de omagiere a personalității restauratorului Mitropoliei Ardealului, vrednicul de pomenire Andrei Șaguna și a laudat râvna slujitorilor sfintelor altare și a credincioșilor din această vestită așezare românească și ortodoxă de la poalele Cindrelului de a fi înconjurat cu piozitate acest monument de excepție, și anume mausoleul în care de 135 de ani se odihnesc sfințitele oseminte ale acestui ade-

vărat părinte bisericesc și conducător al destinelor românilor ortodocși transilvăneni, care a fost mitropolitul Andrei Șaguna.

Pr. Prof. Dr. Dumitru Abrudan

Laudatio

Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române
cu ocazia decernării titlului de *Doctor Honoris Causa* al Universității
„Lucian Blaga” din Sibiu

29 noiembrie 2008

Bucurii peste bucurii și emoții peste emoții a revărsat Dumnezeu peste noi în acest binecuvântat sfârșit de noiembrie, aflat sub razele de lumină duhovnicească ale prăznuirii Sfântului Andrei, Apostolul strămoșilor noștri și Părintele creștinismului românesc.

Am sărbătorit ieri solemn, așa cum se cuvine, jubileul bicentenarului nașterii *Marelui Mitropolit Andrei Șaguna*, Părintele nostru, cel care ne-a renăscut ca Biserică înviind în strălucire și demnitate Ortodoxia umilită și marginalizată a românilor transilvăneni. Fiindcă, așa cum spunea Nicolae Popeea, ucenicul de suflet al Marelui Mitropolit: „*Să nu fi fost Șaguna, Biserica Ortodoxă din Ardeal s-ar fi stins sau în cazul cel mai fericit numai ar fi vegetat, numai ar fi jelit, numai ar fi necăjit*”.

Poimăine vom aniversa cu toții împlinirea a 90 de ani de la *Marea Unire* din 1918, actul prin care am ieșit în chip miraculos din încercarea primului război mondial, mântuiți și înviați ca națiune unită și demnă de bimilenarul ei trecut românesc și creștin. Sinteză unică de latinătate orientală și romanitate ortodoxă, poporul român este moștenitorul unui creștinism apostolic, martiric, patristic, cu vocație ecumenică și europeană (prefigurată strălucit încă din secolele IV și V de destinul Sfinților Ioan Cassian și Dionisie cel Mic). Limba, naționalitatea, organizarea statală ro-

mânească s-au înfiripat odată cu creștinismul, au crescut împreună cu Biserica Ortodoxă, mama lui duhovnicească de milenii. Împărțit de vitregiile unei istorii potrivnice în trei țări și trei mitropolii, la „plinirea vremii”, când a sunat ceasul eliberării națiunilor de sub dominația imperiilor, poporul ortodox român a devenit în urmă cu nouă decenii o Națiune unită și independentă, cu o Biserică autocefală patriarhală în comuniune frățască cu celelalte Biserici Ortodoxe și popoare ale Europei. Aceasta a fost România regelui Ferdinand și Biserica Ortodoxă Română a întâiului ei patriarh, transilvăneanul Miron unificatorul.

Prin înțelepciunea și prudența a patru patriarhi de fericită pomenire: Nicodim continuatorul, Iustinian organizatorul și reîntregitorul, Iustin cărturarul și ecumenistul și Teoctist, înțeleptul chivernisitor în vreme de tranziție, Biserica Ortodoxă Română, puternic lovită, a rezistat ca o adevărată cetate zidită pe stâncă și susținută de aceste patru coloane, care au fost cei patru patriarhi din vremuri de restriște. Acești înaintași și stâlpi ai Ortodoxiei românești au înfruntat fiecare valuri copleșitoare și au înscris fapte memorabile în istoria continuității poporului nostru, continuitate care face cu putință și momentul de față.

Pentru noua etapă care se deschidea era nevoie de un nou păstor care, cu energia și înțelepciunea unui Iosua, să reamintească românilor și Europei întregi că nici o Casă comună nu rezistă fără Dumnezeu (cf. Psalm 126, 1) și că fără sufletul creștin Uniunea Europeană e doar un corp inert, un simplu supermarket al unei prosperități idolatre. Prin alegerile din 12 septembrie 2007 – primele cu adevărat libere din istoria ei – întreaga Biserică Ortodoxă Română a identificat pe acest Iosua de care avem nevoie, în persoana Preafericirii Voastre, iubite Părinte Patriarh Daniel.

„Nimeni – ne spune Evanghelia mânăitoare – nu pune făclia aprinsă sub obroc, ci o pune în sfeșnic, ca să lumineze tuturor celor din casă!” (Matei 5, 15). Văzând, așadar, roadele bogate pe care le-ați adus ca o ofrandă vie și curată Bisericii, ierarhii și poporul ortodox român, sub călăuzirea Duhului Sfânt, dorind o înnoire profundă, v-au chemat și v-au întronizat drept al șaselea patriarh al lor, cu certitudinea că veți fi patriarhul înnoirii timpului și al răspunsurilor noi.

Sunteți al doilea patriarh de peste munți. Din Banatul Sfântului Iosif de la Partoș, trecând prin Sibiul Mărturisitorilor pentru Ortodoxie și al lui Andrei Șaguna cel Mare, dar și Sfânt, ați poposit o vreme în scaunul sfinților mitropoliți ai Moldovei Varlaam, Dosoftei și Veniamin. Iar, de un an și mai

bine ședeți cu iradiere dinamizatoare unică în primul scaun al Ortodoxiei românești, scaunul Sfinților mitropoliți *Iachint și Nifon, Teodosie, Antim și Grigorie Dascălu* și al celor cinci înaintași întru patriarhat.

Preafericirea Voastră,

Sunteți al României întregi. Sunteți al Banatului unde ați văzut lumina zilei, al limbii și culturii românești. Dar sunteți într-un chip special și pentru totdeauna al Sibiului care v-a născut și crescut ca teolog ortodox universal. Tânăr absolvent de liceu veneați să deprindeți teologhisirea, în 1970, în capitala Ortodoxiei transilvane, în Sibiul mitropoliților *Andrei Șaguna și Nicolae Bălan*, în Facultatea de Teologie care l-a dat Ortodoxiei românești și universale pe *Părintele Dumitru Stăniloae*, cel mai mare teolog ortodox al secolului XX și mentorul spiritual al Preafericirii Voastre. Ce gles lăuntric v-a chemat în această vatră de cultură? În mod cert, legăturile sufletesti cu Sibiul tradițional, patristic și ecumenic v-au adus în orașul de pe malul Cibinului și tot ele au dat aripi dorului după Dumnezeu, setei de cunoaștere și dorinței de slujire a Bisericii și a neamului pe care le-ați avut pururi în suflet.

Ca student în anul II ați ținut în capela mitropolitană a Institutului o suită de meditații (publicate în același an în revista *Mitropolia Ardealului*) despre „*Chemarea preoțească*”. În finalul lor, asemenea lui Șaguna, dădeai cu curaj la întrebarea Sfântului Efrem: „Cum voi putea dăsa comara preoției?” răspunsul hotărât: „*Nu mai răspundând chemării ei încă din tinerețe!*” Absolvent strălucit, v-ați incununat studiile cu o remarcabilă teză de licență despre „*Împăcare și slujire în Noul Testament*”.

Înscris, între 1974-1976, la cursurile de doctorat, la secția de teologie sistematică în cadrul Institutului Teologic din București, cu privilegiul de a studia sub îndrumarea nemijlocită a Părintelui Dumitru Stăniloae, ați redactat și publicat în 1977 – la vârsta de 26 de ani – câteva studii excepționale, unice prin tematică și abordare. Unul trata despre „*Timp și valocarea lui în Ortodoxie*”¹. Analizat ca timp al căderii, dar și al restaurării, al pocăinței și desăvârșiri, dar și al rodirii și împlinirii vocației și al trecerii spre viața veșnică, timpul primea aici o definiție neașteptată: „*Timpul este – spu-*

¹ „Chemarea preoțească”, *Mitropolia Ardealului* 18 (1973), p. 63-72.

² „Timpul și valocarea lui pentru mântuire în Ortodoxie”, *Orthodoxia* 29 (1977) p. 196-207.

neați atunci programatic – o concretizare a trecerii spre plenitudine”. Cel de al doilea studiu se intitula: „Temeiuri dogmatice ale bucuriei creștine”³ și în el ofereați o suită de lecturi ale dogmelor fundamentale ale Bisericii din perspectiva bucuriei: dogma creației e „bucuria darului”, cea a mântuirii e „bucuria jertfei”, iar dogma învierii e „bucuria vieții înnoite”. Anii studenției au fost o prefață la această „dogmatică a bucuriei”, a bucuriei împlinirii în slujirea lui Dumnezeu, o bucurie pe care pururi o aveți și ați avut-o și care izvorăște din comuniunea de iubire a Sfintei Treimi.

După o perioadă de asiduă muncă științifică în străinătate: doi ani la Facultatea de Teologie Protestantă a Universității de Științe Umane din Strasbourg (Franța) și doi ani la Facultatea de Teologie Catolică din cadrul Universității „Albert Ludwig” din Freiburg im Breisgau, din Germania, la 15 iunie 1979 ați susținut o strălucită teza de doctorat la Universitatea din Strasbourg, intitulată: *Réflexion et vie chrétiennes aujourd'hui. Essai sur le rapport entre la théologie et la spiritualité* (424 p), lucrare ce a fost pregătită sub îndrumarea a doi reputați profesori francezi: Gerard Ziegwald și André Benoît și ați primit calificativul *maxim*, devenind astfel *doctor în Teologie* al Universității din Strasbourg. O versiune extinsă a acestei teze ați pregătit-o mai apoi sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae și ați susținut-o la 31 octombrie 1980 la Institutul Teologic Universitar din București, cu titlul: *Teologie și spiritualitate creștină. Raportul dintre ele și situația actuală*.

Această strălucită încununare de carieră a fost un nou început de drum marcat prin numirea Preafericirii Voastre ca profesor la *Institutul ecumenic de la Bossey*. De pe această poziție ați ținut în 1981, în Germania, o conferință (publicată în 1982 și la noi în revista *Ortodoxia*) intitulată programatic: „Dorul după Biserica nedespărțită sau apelul tainic și irezistibil al Sfintei Treimi”⁴. Era o minunată meditație asupra comuniunii trinitare ca izvor și arhetip al Bisericii, care e chemată să fie plină de Sfânta Treime. Timpul avea să demonstreze că lucrurile afirmate atunci v-ați străduit pururi să le puneți în practică.

Preoție, împăcare, slujire, cultură, bucurie, altruism, slujirea aproapelui – iată așadar reperele care v-au marcat dintru început itinerarul teologic. Venit din Lugoj, poposind formator la Sibiu și București, predând Ortodoxie în Occident, v-ați întors în 1988 la chemarea Patriarhului Teoctist,

³ „Temeiurile dogmatice ale bucuriei creștine”, *Mitropolia Banatului* 27 (1977), 347-359.

⁴ „Dorul pentru Biserica nedespărțită sau apelul tainic și irezistibil al Sfintei Treimi”, *Ortodoxia* 34 (1982), 586-598.

intrând în slujirea Bisericii de acasă. Discipol al Părintelui Stăniloae, ați devenit în 1987 la Sihăstria Neamțului *monahul Daniel*, ucenicul duhovnicesc al starețului de sfântă pomenire care a fost *Părintele Cleopa*. Ați fost hirotonit *ierodiacon* la 14 august 1987 și *ieromonah* la 15 august 1987, iar în 1988 ați fost hirotosit *protosinghel* și numit Consilier Patriarhal, Director al Sectorului „*Teologie Contemporană și Dialog Ecumenic*”. Tot în anul 1988 ați devenit Conferențiar la Catedra de Misiune Creștină a Institutului Teologic Universitar Ortodox din București.

Slujirea adusă Bisericii și aproapelui a cunoscut o nouă strălucire odată cu alegerea și hirotonirea Preaferirii Voastre ca *Episcop-vicar* al Arhiepiscopiei Timișoarei, cu titlul de *Lugojanul*, pe data de 4 martie 1990. Și pentru ca lumina să lumineze tuturor, la a 7 iunie 1990 Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române v-a ales *Arhiepiscop al Iașilor și Mitropolit al Moldovei și Bucovinei*, pentru a umple timp de 17 ani străvechiul ei ținut cu efervescența unei activități mediatice, sociale, filantropice și spirituale fără egal. A fost chemarea la apostolat care a scos la lumină darurile remarcabile cu care Dumnezeu v-a înzestrat și pe care ați știut să le oferiți înapoi lui Dumnezeu, slujind Bisericii și aproapelui.

Preaferirea Voastră,

Nu este deloc ușor să redăm în câteva cuvinte toate împlinirile celor 17 ani rodnici pe care prin slujire i-ați dăruit lui Dumnezeu, ca Arhiepiscop al Iașilor și Mitropolit al Moldovei și Bucovinei. Vasta cultură, profundul simț al Ortodoxiei, viața duhovnicească aleasă, simțul practic și voința neclintită de a sluji lui Dumnezeu și oamenilor au constituit temelia de piatră pe care ați refăcut și rezidit eparhia încredințată spre păstorie. Vom aminti sumar, atât cât îngăduie timpul, doar câteva din cele mai importante realizări ale Preaferirii Voastre de la Iași:

Prioritar a fost întotdeauna interesul Preaferirii Voastre pentru cultură, pentru luminarea poporului, pentru ridicarea nivelului de pregătire teologică a clerului, dar mai ales pentru misiunea Bisericii într-o societate modernă. De numele Preaferirii Voastre se leagă fondarea sau reactivarea multor instituții de cultură precum: *Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dimitrie Stăniloae”* (reactivată), Iași – 1990; *Seminarul Teologic Ortodox „Sf. Cuvioasă Parascheva”*, Agapia – 1991; *Seminarul Teologic Ortodox „Sf. Gheorghe”*, Botoșani – 1992; *Seminarul Teologic Ortodox „Sf. Ioan Iacob”*, Dorohoi –

1993; Școala Teologico-Sanitară Postliceală, Piatra Neamț – 1993; Academia Ortodoxă „Sf. Ioan de la Neamț”, Mănăstirea Neamț – 1993; Școala Teologico-Sanitară Postliceală „Sf. Cuv. Parascheva”, Iași – 1994; Centrul Mitropolitan de Cercetări T.A.B.O.R. – 1994; Centrul Cultural-Pastoral „Sf. Daniil Sihastru”, Durău – 1995; Biblioteca Ecumenică „Dumitru Stăniloae”, Iași – 1995; Seminarul Teologic Ortodox „Sf. Vasile cel Mare”, Iași – 1995; Seminarul Teologic Ortodox „Sf. împărați Constantin și Elena”, Piatra Neamț – 1996; Institutul Ecumenic și Social-Pastoral „Sf. Nicolae”, Iași – 1997; Institutul Cultural-Misionar TRINITAS (Editura Trinitas, tipografie și Radio Trinitas), Iași – 1997; Centrul de Conservare și Restaurare a Patrimoniului religios „Resurrectio” – 1998;

Asemenea marilor ierarhi ai Bisericii, ați știut și ați dorit să organizați în arhiepiscopia Iașilor o adevărată „vasiliadă” prin întemeierea mai multor instituții social caritative. Menționăm doar câteva din ele precum: Cabinetul stomatologic „St. Pantelimon”, Iași – 1993; Asociația Medicilor și Farmaciștilor Ortodocși din România, Iași – 1993; Departamentul socio-caritativ „Diaconia”, Iași – 1994; Cantine pentru săraci la Iași, Pașcani, Dorohoi, Hârlău – 1993-1995; Dispensarul policlinic „Sf. Ap. Petru și Pavel”, Iași – 1998; Centrul de diagnostic și tratament „Providența”, Iași – 2000; Fundația „Solidaritate și Speranță”, Iași – 2002; Centrul de educație și informare medicală „Providența II”, Iași – 2002; Institutul social-caritativ „Diaconia”, Iași – 2003; Centrul Social-Cultural „Sfântul Paisie de la Neamț”, Mănăstirea Neamț – 2004; Centrul Social-Cultural „Sf. Ilie”, Mănăstirea Miclăușeni, 2005.

Nici lucrarea pastoral administrativă nu a fost neglijată de Prea Fericea Voastră, căci în cei 17 ani de păstorie ați înființat peste 300 de parohii, 40 de mănăstiri și schituri, 5 protopopiate și ați inițiat și susținut a peste 250 de biserici noi.

Bucuria interioară și dragostea de a sluji lui Dumnezeu ați dorit și ați știut să o împărtășiți tuturor prin toată activitatea științifică și publicistică pe care ați desfășurat-o, care s-a materializat prin lucrări precum:

„Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea...” 12 Scrisori pastorale de Crăciun și Paști, Iași, Trinitas, 1996,.

Făclii de înviere – înțelesuri ale Sfintelor Paști, Iași, Trinitas, 2005,

Dăruire și dănuire. Raze și chipuri de lumină din istoria și spiritualitatea românilor, Iași, Trinitas, 2005,

Daruri de Crăciun – înțelesuri ale sărbătorii Nașterii Domnului, Iași, Trinitas, 2005,

Brâncuși Sculptor creștin ortodox, Iași, Trinitas, 2007,

Comori ale Ortodoxiei (Studii de spiritualitate ortodoxă);

Teologie și Spiritualitate (teză de doctorat);

Păstorul Cel Bun (Cateheze și omilii);

Foame și sete după Dumnezeu (înțelesul și folosul postului, cateheze,);

Fais l'oeuvre de l'Evangeliste (studii de spiritualitate ortodoxă și misiune creștină în limba franceză)

Toate harismele cu care Dumnezeu v-a înzestrat au dat roadă bună la vremea lor. Nu ați făcut altceva decât ați înapoiat lui Dumnezeu darul, însă l-ați dat înapoi plin de zelul și dragostea și osteneala personală, de așa manieră încât noi toți, ierarhi, preoți și credincioși, văzând rodul celor 17 ani de jertfire și slujire, am cunoscut o dată cu alegerea Prea Fericirii Voastre ca Patriarh al României că Dumnezeu a cercetat pe poporul Său și ne-a rânduit un nou Șaguna, un nou apostol al vremurilor noastre.

Ca patriarh al României, slujirea Preafericirii Voastre a dobândit strălucirea pe care Dumnezeu a dorit-o. Toate câte ați făcut în Moldova au rodit și în Țara Românească. Într-un singur an de patriarhat, realizările Preafericirii Voastre sunt atât de numeroase, încât, din nou, ne simțim copleșiți de mulțimea darurilor revărsate de Dumnezeu asupra noastră și dorim să amintim aici doar câteva din cele mai importante momente de bucurie din acest răstimp:

Caracteristica dominantă a activității desfășurate în acest an de Preafericirea Voastră stă sub semnul împlinirilor, al activităților în derulare, precum și al inițierii unor proiecte de viitor, axate pe câteva direcții majore de activitate ale instituțiilor centrale bisericești de la Patriarhia Română: *legislativ și juridic bisericesc, pastoral-liturgic, cultural-misionar, social-filantropic, economic-financiar și patrimonial-imobiliar*, fiecare din aceste preocupări având propriile dimensiuni specifice în dezvoltarea și transpunerea în realitate.

Dintru început, Preafericirea Voastră ați avut în vedere finalizarea demersului Sfântului Sinod al Bisericii noastre, inițiat în timpul fericitului întru adormire Patriarhul Teoctist, de a oferi Bisericii noastre un nou cod de legiuiri proprii, izvorât din tradiția canonică a Bisericii Ortodoxe, care să răspundă cerințelor actuale ale vieții bisericești și religioase a clerului, monahilor și credincioșilor ortodocși români, oriunde ar viețui. Astfel, a fost definitivat și aprobat noul *Statut pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române*, în ședința Sfântului Sinod din 28 noiembrie 2007, care a intrat în vigoare odată cu recunoașterea sa prin hotărârea Guvernu-

lui României din 16 ianuarie 2008, adoptată în temeiul Legii nr.489/2006 privind libertatea religioasă și regimul general al cultelor.

Profund cunoscător al realităților și cerințelor misionar-pastorale și administrativ-bisericești din țară și din afara granițelor României în acest prim an de păstorire al Preafericirii Voastre, ați supus Sfântului Sinod spre aprobare noi structuri canonice și organizatorice bisericești prin înființarea a 4 (patru) noi eparhii, dintre care una în țară – *Episcopia Sălajului* și trei în afara granițelor țării – *Episcopia Ortodoxă Română a Spaniei și Portugaliei*; *Episcopia Ortodoxă Română a Europei de Nord*; *Episcopia Ortodoxă Română a Australiei și Noii Zeelande*, precum și înființarea a două noi Parohii Ortodoxe Române în Japonia, în Tokyo și Osaka.

În domeniul construcțiilor bisericești, acest prim an de arhipăstorire a debutat sub auspiciile relansării viguroase a demersurilor pentru aducerea la viață a proiectului noii *Catedrale Patriarhale – Catedrala Mântuirii Neamului*, inițiat după mai bine de 75 de ani de fericitul întru adormite Patriarhul Teoctist. La 29 noiembrie 2007, împreună cu membrii Sfântului Sinod, Preafericirea Voastră ați sfințit amplasamentul noii Catedrale Patriarhale cu o suprafață de 110.000 mp, lucrări preliminare specifice pentru demararea construcției fiind în desfășurare.

Pentru a asigura accesul prin mijloace moderne, dar și pentru a răspunde cerințelor sporite de sprijinire a activităților *pastoral-liturgice, misionar-culturale, social-filantropice și educative* care se desfășoară în Biserica Ortodoxă Română, în scopul mântuirii credincioșilor în contextul vieții sociale și spirituale contemporane, încă din primele zile în slujirea ca Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române, Preafericirea Voastră ați vegheat personal la dotarea și darea în funcțiune a *studiourilor de emisie și producție Radio TRINITAS București*, inaugurat la 27 octombrie 2007, și care, în prezent, are 34 frecvențe audio-vizuale (32 terestre și 2 via satelit). Misiunea pastoral misionară a Bisericii ați dorit să o împliniți și să o desăvârșiți prin înființarea postului de *Televiziune TRINITAS TV*, precum și prin tipărirea cotidianului „*Ziarul Lumina*”, a săptămânalului „*Lumina de Duminică*” și a revistei lunare „*Vestitorul Ortodoxiei*”; Aici trebuie menționată și Agenția de știri „*Basilica*” și Biroul de Presă, grupate în *Centrul de Presă BASILICA* al Patriarhiei Române, act de pionierat și instituție unicat în întreaga Ortodoxie ce are menirea de a desăvârși lucrarea pastoral misionară a Bisericii noastre.

La fel ca și la Iași, chemarea spre diaconie, spre implicarea în social a Bisericii ați făcut-o o prioritate. Grija Preafericirii Voastre pentru filantropie s-a concretizat, pe lângă *protocolul de cooperare* în domeniul incluziunii

sociale încheiat între Patriarhia Română și Guvernul României, la 2 octombrie 2007 și protocolul de cooperare privind parteneriatul asistență medicală și spirituală, încheiat între Patriarhia română și Ministerul Sănătății publice, la 24 iulie 2008, în înființarea *FEDERAȚIEI FILANTROPIA*. De asemenea, Preafericirea Voastră ați înființat cinci centre social-pastorale, culturale sau medicale, cu statute proprii și anume: *Centrul Social-Cultural „Sfântul Andrei”* din București; *Centrul Social-Pastoral „Sfânta Maria”* de la Techirghiol, *Centrul de Social-Pastoral „Sfântul Ilie”* de la Călimănești; *Centrul Social-Medical „Sfântul Mare Mucenic Pantelimon”* de la Olănești; *Centrul Social-Cultural „Miron Patriarhul”* de la Dragoslavele, toate acestea funcționând în cadrul Sectorului stavropighii și centre sociale din cadrul Administrației Patriarhale.

Dragostei de cultură și grijii pentru educație ați reușit să îi dați o nouă dimensiune și o nouă strălucire în acest prim an de patriarhat printr-o serie de proiecte culturale dintre care amintim aici pe cele mai importante:

Din inițiativa Preafericirii Voastre, Sfântul Sinod a aprobat ca anul 2008 să fie an jubiliar al *Sfintei Scripturi* și al *Sfintei Liturghii* și să fie marcat prin manifestări și acțiuni adecvate, la nivel central și local (media, publicistice și editorialistice, conferințe, întruniri și simpozioane pastorale și teologice, expoziții etc.), cu adresabilitate directă către tineri.

De asemenea, pentru promovarea culturii, a învățământului teologic, a activității pastoral misionare și pentru îmbunătățirea vieții duhovnicești a clerului și a credincioșilor ați inițiat o serie de proiecte editoriale, între care amintim: Publicarea unei noi ediții sinodale a *Sfintei Scripturi* – în curs de apariție și publicarea ediției jubiliare a *Liturghierului* – în curs de apariție, care vor fi lansate în toamna acestui an; inițierea unei noi ediții a *Filocaliei române* (vol. 1-12), din care primele două volume au și apărut; inițierea, cu aprobarea Sfântului Sinod, a noii serii a colecției *Părinți și scriitori bisericești*, în care scop a și fost constituit colectivul editorial, având ca prioritate publicarea operei integrale a *Sfântului Vasile cel Mare* și a operei *Sfântului Grigorie de Nazianz*; înființarea, în cadrul Editurii Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, a *Departamentului pentru cartea de cult*, care va începe lucrarea de diortosire, prin confruntarea cu originalele, a tuturor cărților liturgice aflate în uz; inițierea antologiei patristice tematice *Părinții Bisericii – Învățătorii noștri* (7 volume) – în derulare; inițierea, cu aprobarea Sfântului Sinod, a publicării *Enciclopediei Ortodoxiei Românești* – în pregătire.

Activitatea editorială nu a rămas numai la stadiul de proiect, ci ea s-a concretizat în publicarea a trei dintre lucrările Preafericirii Voastre, și

anume: *Foame și sete după Dumnezeu, Făclii de înviere și Călătorind cu Dumnezeu*, având în curs de publicare alte două lucrări: *Dăruire și Dăinuire*, precum și *Confessing the Truth in Love*, precum și publicarea minunatului albumul *Manuscrise din Biblioteca Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române*. Toate aceste scrieri vă definesc minunat profilul interior și vă arată la vârsta împlinirilor drept un inegalabil teolog al Luminii Ortodoxiei care luminează tuturor.

Strâns legat de activitatea didactică, editorială și publicistică, trebuie amintită și grija permanentă a Preafericirii Voastre pentru *Biblioteca Sfântului Sinod*, pe care a înzestrat-o cu lucrări valoroase de actualitate (colecții, dicționare, enciclopedii), într-un proces de continuă îmbogățire a patrimoniului acesteia. De asemenea, ați susținut procesul de modernizare a Bibliotecii, începând cu Palatul Sinodal de la Mănăstirea Antim, care adăpostește Biblioteca, și încheind cu proiectul pentru catalogarea electronică a documentelor, precum și punerea în lumină a multor manuscrise și lucrări uitate, care au început a fi cercetate și publicate în volume de artă.

Suntem încredințați că multe alte realizări remarcabile pentru viitorul Bisericii le aveți în proiect și care se vor împlini cu ajutorul bunului Dumnezeu.

Preafericirea Voastră,

Sunteți, și ne mândrim cu asta, una din marile personalități ale Ortodoxiei contemporane — teolog profund și ierarh cu păstorie exemplară, adânc și fidel înrădăcinat în solul Tradiției ortodoxe, dar în același timp deschis spre dialog și spre toate provocările societății contemporane.

Sunteți și unul din cei mai străluciți absolvenți ai Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu și, ca atare, un *glorios ambasador al culturii și spiritualității sibiene*. Proclamându-Vă membru al comunității lui academice, Sibiul universitar își onorează prestigiul și își împlinește cu bucurie într-un moment cu totul special o datorie de inimă și de suflet. Sunteți, o recunoaștem toți cu mulțumire, *un mare dar de la Dumnezeu pentru poporul nostru*.

Întru mulți și fericiți ani!

† LAURENȚIU,
Mitropolitul Ardealului.
Decanul Facultății de Teologie „Andrei Șaguna”, Sibiu

Românul ortodox în context european. Lumina lui Șaguna pentru misiunea Bisericii astăzi*

Identitate românească în context multiethnic. Șaguna – promotor al identității românești în Transilvania și între țările române.

Când lumina Evangheliei rodește într-un popor credincios, ea nu-i desființează identitatea acestuia, ci o ajută să ființeze ca transfigurare și îmbogățire a ei în comuniune universală cu alte popoare creștine și în comuniune eternă cu Iisus Hristos, Împăratul veacurilor, Cel ce „ieri și azi și în veci, este Același” (Evrei 13, 8).

Rodirea luminoasă a credinței în istoria și cultura unui popor se vede în virtuțile statornice ale poporului adesea personalizate în luptători eroi, în cărturari înțelepți, în artiști inspirați, ierarhi, mărturisitori, voievozi, sfinți martiri și cuvioși.

Valorile spirituale perene cultivate în mod constant și pregnant de către un popor, cât și personalitățile lui care le manifestă în mod convingător și atrăgător formează împreună chipuri de lumină ale spiritualității unui popor. Aceste raze și chipuri de lumină, cu valoare de simbol și de reper, trebuie cunoscute și cinstite ca fiind componente majore ale identității, demnității, dezvoltării și dăinuirii spirituale ale poporului român.

Perceput spiritual ca un mare dar al lui Dumnezeu pentru Biserica Ortodoxă din Transilvania, Mitropolitul Andrei Șaguna ne-a dăruit moștenirea luminoasă a credinței și faptelor sale, care străbate peste veacuri, până la noi, ca rodire binecuvântată și benefică.

Ierarh erudit și patriot statornic, Mitropolitul Andrei Șaguna a unit în mod pilduitor mărturisirea credinței ortodoxe cu dezvoltarea culturală și socială a vieții românilor ortodocși din Transilvania.

Subliniind rolul și contribuția marcantă a Mitropolitului Andrei Șaguna pentru devenirea Ortodoxiei contemporane românești din Transilvania, Părintele Dumitru Stăniloae spunea: „Ideile lui Șaguna care a sesizat toate trebuințele noi ale poporului român în împrejurările specifice ale Transilva-

* Prelegere festivă susținută de Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române cu ocazia decernării titlului academic de *Doctor Honoris Causa* de către Facultatea de Teologie Ortodoxă Andrei Șaguna a Universității Lucian Blaga, din Sibiu, 29 noiembrie 2008.

niei, relațiile lui atent extinse cu toate forțele ce aveau un rol în determinarea acestei vieți, acțiunea lui neobosită pe toate aceste planuri au fost un dar providențial adus de Dumnezeu acestui popor tocmai la momentul potrivit acestui popor pentru a-l ajuta să-și organizeze viața lui de toate felurile conform necesităților din acel timp, început al timpului ce a urmat și durează și azi și va dura și în viitor. De aceea, pe drept cuvânt s-a numit adeseori Biserica Ortodoxă din Transilvania cu timpul său, începând cu el, Biserica șaguniană”⁵.

Promotor al dreptei credințe și al identității românești, Mitropolitul Andrei Șaguna „socotea combinația între originile etnice romane și credința creștină răsăriteană a fi o îmbinare unică ce i-a înzestrat pe români cu caracterul lor național distinctiv: acesteia i-au datorat ei supraviețuirea lor ca națiune, întrucât îi diferenția de maghiarii și germanii romano-catolici și protestanți din jurul lor, în timp ce moștenirea latină le-a păstrat individualitatea printre coreligionarii lor bulgari și sârbi”⁶.

Ca istoric al Bisericii, Șaguna a avut capacitatea de a citi duhovnicește istoria, de a vedea, dincolo de interpretarea politică și sociologică, conexiunile spirituale ale istoriei. El a sesizat existența unei relații speciale între moștenirea romană, latină și sfințirea ei creștină răsăriteană.

Această caracteristică a poporului român de a uni în mod special și profund tradiția răsăriteană, simțul misterului sau al sacrului, cu luciditatea latină a dat poporului român tăria de a păstra dreapta credință și de-a evita extremele. Datorită acestor virtuți provenite din sinteza daco-romană și transfigurate de credința ortodoxă răsăriteană, creștinismul românesc a evitat războaiele sângeroase confesionale și disputele sterile de ordin speculativ dogmatic, cât și sentimentalismul mistic, nebulos și fanatic.

Personalitate cu orizont larg și cuprinzător, Mitropolitul Andrei Șaguna „a știut să îmbrățișeze cu interes părintesc nu numai cauza Bisericii Transilvănene, al cărei păstor a fost într-o perioadă de mari transformări pe plan social și politic, ci și cea a Bisericii românești de peste munți.”⁷

⁵ Pr. Prof. Dr. Acad. Dumitru Stăniloae, *La începutul Ortodoxiei contemporane din Transilvania a fost Șaguna*, în *Mitropolitul Andrei Șaguna – creator de epocă în Istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania*, Editura Andreiana, Sibiu, 2008, p.54.

⁶ Prof. Dr. Keith Hitchins, *Biserică și națiune în gândirea lui Andrei Șaguna*, în *Mitropolitul Andrei Șaguna – creator de epocă în Istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania*, Editura Andreiana, Sibiu, 2008, p.75.

⁷ Prof. Conf. Univ. Dr. Ioan Mircea Ieleciu, *Relațiile lui Andrei Șaguna cu personalități de dincolo de Carpați*, în *Mitropolitul Andrei Șaguna – creator de epocă în Istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania*, Editura Andreiana, Sibiu, 2008, p. 357.

Unitatea de neam și de limbă, de cult și cultură, de cuget și de simțire cu românii din Țara Românească și Moldova, a fost o constantă plină de înțeles a vieții sale ca arhipăstor al românilor din Transilvania.

În acest sens poate fi înțeleasă bogata corespondență a lui Șaguna cu ierarhi sau clerici de peste Carpați, între care întâlnim pe mitropoliții Ungrovlahiei și Moldovei, Nifon și, respectiv, Sofronie Miclescu, pe episcopii Calinic al Râmnicului, Filotei și Dionisie Romano al Buzăului, Melchisedec Ștefănescu al Romanului, pe frații arhieriei Filaret și Neofit Scriban, ori pe starețul Mănăstirii Neamț, Neonil.

La solicitările lui Șaguna, mai ales din primii săi ani de păstorire, când el însuși nu avea încă o tipografie la Sibiu, starețul Mănăstirii Neamț, Neonil i-a trimis, în mai multe rânduri, pentru bisericile din Transilvania, sute de cărți bisericești pentru cult, tipărite la Neamț.

Au găsit, de asemenea, ecou în Moldova și Bucovina și apelurile lui Șaguna pentru ajutoare în bani, în veșminte, și în alte bunuri. Un susținător deosebit a găsit ierarhul transilvan și în bucovineanul Constantin Hurmuzaki, cel care coresponda, el însuși, cu starețul Neonil pe tema ajutoarelor de care aveau nevoie bisericile din Transilvania.⁸

Între lucrările misionare semnificative, care au avut un rol determinant în promovarea identității românești în Transilvania și între Țările Române, trebuiesc evidențiate următoarele:

- înființarea ziarului *Telegraful Român*, în anul 1853, care în mod profetic conținea în el vocația de a fi un instrument cultural și misionar, fiind până astăzi cel mai vechi periodic cu existență neîntreruptă, în publicistica românească.

- înființarea Tipografiei eparhiale, în 1850, unde s-au tipărit o mulțime de manuale, de cărți de cult și tematice - aproape 200 de titluri, și unde a apărut și o prețioasă ediție a *Bibliei* în limba română (1856 - 1858), a cincina după *Biblia de la București* din 1688.

- o altă lucrare misionară semnificativă a Mitropolitului Andrei Șaguna a fost *Statutul organic al Bisericii Ortodoxe din Transilvania* (1868), care prevedea conlucrarea clerului cu mireni, în proporție de 1/3, în toate deciziile importante din viața bisericească. Începând cu anul 1925, *Statutul organic* șagunian a devenit baza organizării Bisericii Ortodoxe Române, ridicată la rang de Patriarhie.

⁸ Pentru aceste schimburi de scrisori vezi Neonil Starețul, *Correspondența cu C. Hurmuzaki și Andrei Șaguna*, Vălenii de Munte, 1910.

- cele 800 de școli sătești înființate de mitropolitul Andrei Șaguna, precum și cele de nivel gimnazial, liceal și universitar, reprezintă o altă manifestare a unei înțelepte și dinamice organizări a vieții bisericești și cultural-sociale a românilor ortodocși din Transilvania, cu rodire benefică și binecuvântată peste timp. Un rol proeminent l-a avut *Institutul teologic-pedagogic* din Sibiu, care pregătea preoți pentru parohii și învățători pentru școli. Acest Institut a fost baza Institutului Teologic Universitar de mai târziu, azi Facultatea de Teologie Ortodoxă *Andrei Șaguna* din Sibiu.

-o altă mare lucrare înțeleaptă a lui Șaguna a fost *Asociația transilvană pentru literatura română și cultura poporului român* (ASTRA), înființată în anul 1861, care cultiva unitatea de cuget și simțire a românilor, având o impresionantă activitate culturală și patriotică.

Fiecare din faptele mărețe ale Mitropolitului Andrei Șaguna a constituit și rămâne un izvor de inspirație și de orientare pentru fiecare ierarh ortodox român înțelept și harnic, cu dragoste față de Biserică și de popor.

Vorbind despre personalitatea lui Andrei Șaguna, marele Mitropolit Nicolae Bălan al Ardealului spunea: „*Conștiința demnității și a valorii proprii insuflată de Șaguna smeritului nostru popor, i-a devenit izvorul unei puteri mereu crescânde, care a grăbit sosirea ceasului de libertate din 1918 și a dăruit Țării mame o ramură românească mândră, trează și luptătoare*”⁹.

Mărturie ortodoxă în context multiconfesional. Tradiție ortodoxă înțeleasă și aplicată dinamic în spirit de coexistență pașnică, respect reciproc și cooperare benefică pentru societate.

Odată cu omagierea memoriei marelui Mitropolit Andrei Șaguna, care trebuie pomenit, în rugăciune și evocare, cu grațitudine, avem nevoie și de a învăța mai mult din înțelepciunea sa cum să viețuim cu demnitate alături de oameni de altă credință și de altă etnie, astfel încât și aceștia să poată prețui lumina credinței noastre ortodoxe și profunzimea pașnică a spiritualității noastre românești.

Fiecare creștin ortodox luptător pentru demnitate și unitate națională poate fi încurajat de pilda patriotismului înțelept al lui Șaguna, care știa să

⁹ Dr. Nicolae Bălan, Mitropolitul Ardealului, *Personalitate covârșitoare a Bisericii și neamului*, cuvântare rostită la Rășinari, lângă mormântul lui Andrei Șaguna, în 31 mai 1942. Document nr. 932 din Arhiva Bibliotecii Mitropolitane - Sibiu, în *Telegraful Român*, nr.37-40/1 - 15 octombrie 2008, p. 5.

apere identitatea națională și confesională proprie iar, în același timp, să respecte identitatea altora, impunându-se tuturor ca un om înțelept și respectat atât în interiorul Bisericii sale, cât și înafara ei. Mitropolitul Andrei Șaguna era în același timp dinamic și pașnic, statornic în credință și stăruitor în misiune, apărător al identității românești, dar și capabil de a învăța sau prelua de la alții ce este bun și folositor, pentru a călăuzi pe ai săi spre progres și demnitate națională.

„Chiar de la începutul episcopatului său, Șaguna a fost confruntat cu sarcina delicată de a reconcilia țelurile aflate în conflict, ale religiei și naționalității. Pentru sprijin și consolare el s-a îndreptat în mod constant spre ceea ce el a numit «principiile eterne» și «spiritul vremii».”¹⁰

„Principiile eterne”, înțelese ca manifestare a omului în conformitate cu învățătura sfântă și eternă a Bisericii, ni-l înfățișează pe Mitropolitul Andrei Șaguna ca fiind, „mai presus de toate, un creștin și un om al Bisericii, care a conceput misiunea sa ca pe o împlinire a responsabilităților sale ca episcop. ... Abordarea de către el a problemelor politice și sociale ale zilei a fost în mod esențial religioasă. ... Sarcina lui supremă era de a așeza Biserica Ortodoxă pe o bază constituțională puternică prin eliminarea tuturor ambiguităților existente în relație cu statul, cu celelalte Biserici din Transilvania și cu Mitropolia sârbă de la Carlovîț”¹¹.

În același timp, Șaguna „era convins că dacă Biserica nu ia pe deplin în considerare «spiritul vremii», termen pe care îl definea ca idei și aspirații care mișcă indivizi și națiuni întregi spre noi forme de organizare politică și socială, ea nu poate spera să-și îndeplinească misiunea ei spirituală”¹².

2. *Dinamica misiunii ortodoxe – participarea activă a mirenilor la viața Bisericii.* Relație vie între cult și cultură, economie și filantropie, viață spirituală și responsabilitate socială.

Andrei Șaguna a subliniat necesitatea unei legături strânse între Ortodoxie și naționalitate, destinul uneia fiind strâns unit de al celeilalte, ca "sufletul de trup". Marele mitropolit a sesizat foarte bine importanța

¹⁰ Prof. Dr. Keith Hitchins, *Biserică și națiune în gândirea lui Andrei Șaguna*, în *Mitropolitul Andrei Șaguna – creator de epocă în Istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania*, Editura Andreiana, Sibiu, 2008, p.73.

¹¹ Ibidem, p.74.

¹² Ibidem, p.74.

laicului și i-a definit rolul său în Biserică prin "Statutul organic". Astfel, el nu i-a exclus pe laici din sfera Bisericii, fiind convins că participarea lor la viața economică și educațională este utilă, iar problemele spirituale și bisericești să rămână în responsabilitatea ierarhiei și a clerului.

„El a făcut din Biserica Ortodoxă o forță socială vitală, înzestrând-o cu instituții puternice și reglementând participarea laicilor la treburile ei”¹³.

„Având în vedere condițiile grele politico-economice și religioase din Transilvania, laicatul ortodox a fost mai prezent decât în alte părți alături de ierarhie și cler în lupta comună pentru libertate.

Lucrul s-a datorat și faptului că școlile primare și secundare, înființate de Șaguna, erau sub controlul Bisericii, care urmărea în procesul educațional nu numai simpla însușire de cunoștințe și pregătirea pentru o carieră, ci formarea globală a unei mentalități creștin-ortodoxe românești, în stare să impulsioneze la luptă pentru apărarea identității religioase și naționale.

Biserica și laicatul împreună au putut obține drepturi naționale și bisericești de la statul absolutist austro-ungar, pentru care se luptaseră cu jertfe mari generațiile anterioare, dar fără succes”¹⁴.

Felicităm pe organizatorii și participanții la acest Simpozion dedicat împlinirii a 200 de ani de la nașterea Mitropolitului Andrei Șaguna, la Sibiu, acest frumos oraș al Transilvaniei, teritoriu românesc cu vocație europeană, spațiu al conviețuirii pașnice între etnii și confesiuni religioase diferite, punte de legătură între național și universal, între Orient și Occident, între tradiție și modernitate. Lumina cuvintelor și faptelor lui Șaguna, dragostea lui față de Biserică și Neam, respectul său față de alte etnii și confesiuni conviețuitoare pe pământ românesc, ne pot inspira pentru a evidenția cu demnitate și credibilitate pe plan național și universal valorile Ortodoxiei și ale spiritualității românești.

† DANIEL,
Arhiepiscop al Bucureștilor
Mitropolit al Munteniei și Dobrogei
Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române

¹³ Ibidem, p. 76.

¹⁴ Prof. Dr. Acad. Emilian Popescu, *Laicii (mirenii) în Biserica Ortodoxă Română, Teologie și viață*, nr. 7-12/2004.

ACTUALITATEA ECUMENICĂ

Prima Adunare a Comitetului de discernământ al Consiliului Mondial al Bisericilor

4-7 noiembrie 2008, Geneva, Elveția

Pr. Lect. Dr. Daniel BUDA

Între 4-7 noiembrie 2008 a avut loc la Geneva, la Centrul Ecumenic, prima Adunare a Comitetului de Discernământ al Consiliului Mondial al Bisericilor. Acest Comitet a fost constituit la inițiativa Comitetului Central al consiliului Mondial, în februarie 2008, fiind format dintr-un număr egal de membrii reprezentând Bisericile membre ale Consiliului Mondial al Bisericilor și membrii reprezentând partenerii ecumenici și biserici care nu sunt membrii ai Consiliului Mondial. Biserica Ortodoxă română este reprezentată în acest Comitet de către Pr. Dr. Michael Tița, consilier pentru relațiile externe al Patriarhiei române, care însă, din motive binecuvântate, nu a putut participa la această primă Adunare. Patriarhia română a desemnat pe subsemnatul pentru a reprezenta acolo Biserica Ortodoxă Română.

Rolul acestui Comitet de Discernământ este de a continua procesul de audiere a dorințelor și speranțelor și așteptărilor Bisericilor membre și ale partenerilor ecumenici legate de următoarea Adunare Generală a Consiliului Mondial care va avea loc în anul 2013, urmând să discute cum anume ar trebui să fie structurată aceasta pentru comunitățile mondiale creștine și pentru familiile confesionale, pentru ca ele să se poată întâlni într-un etos al frățietății și consensului.

Mandatul Comitetului de Discernământ include:

- formularea de recomandări privind obiectivele următoarei Adunări Generale;

- definirea obiectivelor și a naturii conceptului „spațiului extins”;
- stabilirea bazelor teologice pentru aceste obiective.

De asemenea, Comitetul de Discernământ ar trebui:

- să aprecieze posibilitatea participării și a rolului altor parteneri ecumenici, grupuri de Biserici și Biserici nemembre;

- să mențină o clară distincție între aspectele administrative ale Adunării Generale, pe de o parte, și elementele de celebrare și cele de dezbateră, pe de altă parte.

Comitetul de Discernământ urmează a prezenta, la finalul celor două întâlniri care sunt programate, un raport către Comitetul Executiv. Comitetul de discernământ nu are ca atribuții stabilirea datei exacte și a locului unde va avea loc următoarea Adunare Generală a Consiliului Mondial, nici indicarea numărului de participanți și alte chestiuni organizatorice.

Prima Adunare a acestui Comitet a debutat cu rugăciunea de dimineață săvârșită în capela Centrului Ecumenic, după care ședința a fost deschisă de către moderatorul acesteia, Înalț Prea Sfințitul Ghenadios de Sassima. El a salutat participanții la Adunare, exprimându-și speranța într-o bună conlucrare în cadrul lucrărilor care tocmai începuseră. A urmat apoi o scurtă prezentare a Domnului Douglas L. Chial, Director Executiv coordonator în cadrul Relațiilor bisericești și ecumenice a Consiliului Mondial. El a prezentat scopul și atribuțiile Comitetului de Discernământ, precum și ce anume se așteaptă concret de la această primă ședință a Comitetului, anume realizarea unui proiect deraport, pe marginea căruia membrii Comitetului să reflecteze până la următoarea ședință când se va da o formă definitivă acestui raport.

A urmat prezentarea primului referat cu titlul *Căutarea de către Biserici a unității văzute – momente cheie* realizat de către Pastorul Theodore Gill, senior editor al publicațiilor Consiliului Mondial. Acest referat a fost prezentat cu scopul de a oferi celor prezenți posibilitatea de a lua în considerare căutarea de către Biserici a unității vizibile și a unei mărturii comune ca prim punct al angajamentului ecumenic. Bazându-se pe larga sa experiență ecumenică, Pastorul Gill a realizat o scurtă prezentare a surselor care cuprind căutarea modernă a unității Bisericilor. În primul subcapitol a prezentat Enciclica Patriarhiei Ecumenice din anul 1919-1920, un studiu al Arhiepiscopului suedez Nathan Söderblom cu titlul *The Church and International Goodwill* (1919), precum și un memorandum al lui J. H. Oldham cu privire la Misiunea mondială și la Evanghelism (1920); în partea a doua a prezentat inițiativele de unitate ale „mișcărilor” „Credință și constituție” și „Viață și Acțiune” dintre anii 1937-1948; în partea a treia a prezentat Declarația de la Toronto (1950); în partea a patra a prezentat viziunea asupra

unității Bisericii formulate în anii 90 ai secolului trecut; în partea a cincea a prezentat concluziile unei Comisii speciale cu privire la acest subiect formată în jurul anului 2002; partea a șasea a fost dedicată prezentării acțiunilor în acest sens de la Harare (1991) și Porto Alegre (2007). Ultima parte a referatului a fost rezervată întrebărilor care rămân deschise

După amiază a fost prezentat referatul cu titlul *Mișcarea ecumenică în secolul XXI* de către Arhiepiscopul Michael Kelinde Stephen capul Bisericii Metodiste din Nigeria și moderator al Comitetului continuator privind mișcarea ecumenică în secolul XXI.. Referatul acestuia a fost împărțit în cinci părți: 1. *Susținând speranța – construind încredere*, prezintă pe scurt situația ecumenică de astăzi, arătând trei motive pentru care astăzi, autorul personal, este mai optimist decât a fost în urmă cu cinci ani: analiza asupra schimbărilor contextuale politice și eclesiale a devenit mai clară în ultimii ani; viziunea rolului Consiliului Mondial a devenit mai clară, fie și pentru că există tot mai puține voci care consideră această organizație ca fiind lipsită de viziune și perspectivă; există mai mulți actori pe scena ecumenică, iar între ei există o consultare, ba chiar o confruntare de idei constructivă. Capitolul al doilea al referatului Arhiepiscopului Stephen analizează contextul în schimbare al lumii de astăzi. Al treilea capitol cu titlul *Noi orizonturi* prezintă trei elemente: nevoia de a deschide expresii noi de existență a Bisericii, inclusiv în Sud și mai ales în Africa; să includem în sarcinile noastre grija noastră pentru creație; să colaborăm cu vecinii noștri de alte tradiții și religii. Al patrulea capitol poartă titlul *Noi accente* și exprimă nevoia de a ne concentra, pe de o parte, pe dimesiunile clasice ale existenței eclesiale, anume koinonia, martyria și diakonia, fără a ignora noile realități ale lumii în care trăim și ale mișcării ecumenice. Ultima parte a referatului a fost dedicată unor remarci concluzive.

Ultima sesiune de lucru din prima zi a Adunării Comitetului de Discernământ a fost dedicată unor discuții pe grupe. S-a constituit un grup de lucru însărcinat cu redactarea unui proiect de raport.

A doua zi, 5 noiembrie, după rugăciunea de dimineață, participanții s-au întâlnit mai întâi pe grupe, analizând și reflectând asupra pericopei biblice de la Efeseni 1, 3-14; 2, 11-12. Reflectarea asupra acestei pericope biblice a avut drept scop extragerea de elemente care ar fi putut fi utile discuțiilor ulterioare sau redactării raportului final. Întâlnirea în plen a debutat cu audierea referatului Înalt Prea Sfinției Sale Ghenadios de Sassima, cu titlul *Modelul și etosul conviețuirii noastre în Consiliul Mondial al Bisericii*. Gân-

duri și reflecții (tradus în limba română și publicat la finalul acestui raport). Așa cum cititorii interesați pot să vadă din analiza textului tradus, acest referat a oferit posibilitatea de reflecție asupra importanței frățietății și a consensului pentru Bisericile membre ale Consiliului Mondial al Bisericilor și pentru mișcarea ecumenică.

După amiază s-a lecturat pentru prima dată proiectul de raport prezentat de grupul special constituit. S-a dezbătut pe marginea textului, s-a răspuns la întrebări și s-au notat îmbunătățirile ce urmau a fi aduse raportului. Seara a avut loc o recepție oferită în onoarea participanților la Adunarea Comitetului la Hotelul Warwick din Geneva.

În a treia zi a Adunării, 6 noiembrie, după rugăciune, a urmat studiul biblic pe grupe. De această dată s-a reflectat asupra textului de la Efeseni 4, 1-16. Mare parte a acestei zile a fost dedicată prezentării perspectivelor partenerilor ecumenici. Această sesiune a oferit membrilor Adunării Comitetului care reprezentau comunități creștine mondiale, consilii ale Bisericilor, agenții eclesiale și organizații ecumenice de tineret, oportunitatea de a-și prezenta perspectivele lor. Au prezentat scute referate:

- din partea comunităților creștine mondiale, pastorul Canon Gregory Cameron, Secretar General adjunct al Comuniunii anglicane,
- din partea consiliilor bisericilor, Dr. Peter Bouteneff, Profesor asociat de Teologie Sistematică la Seminarul Teologic Ortodox St. Vladimir (ortodox);
- din partea agențiilor bisericești, pastorul Jorge Luiz F. Domingues, Biserica Metodistă Unită,
- din partea mișcării ecumenice de tineret, domnișoara Outi Vasko, membră SYNDESMOS (ortodoxă).

În ultima sesiune a zilei s-a dat citire noii forme a raportului, s-a discutat pe marginea lui și s-au făcut noi propuneri de îmbunătățire a acestuia.

Ultima zi a Adunării, 7 noiembrie, după studiul biblic pe marginea textului de la Efeseni 4, 17-32 și 5, 1-2, a fost dedicată citirii paragraf cu paragraf a raportului final. Participanții au avut posibilitatea de a face noi propuneri privind fiecare punct al raportului. După amiază, grupul de redactare al raportului a prezentat ultima formă a acestuia. Deși nedefinitiv, raportul cuprinde patru secțiuni, fiecare împărțită în trei părți: una descriptivă, una rezervată afirmațiilor teologice și a treia care cuprinde întrebări ce urmează a fi discutate și aprofundate. În cele ce urmează voi prezenta titlul fiecărei secțiuni și întrebările ce urmează a fi aprofundate:

- prima secțiune, intitulată *Un context în schimbare – Bisericele și mișcarea ecumenică astăzi* cuprinde următoarele întrebări mai importante: Cum anume poate să fie reînnoită mișcarea ecumenică prin vitalitatea Bisericilor ei? Cum anume afectează mișcarea ecumenică schimbările din creștinismul mondial? Riscă mișcarea ecumenică să fie marginalizată în competiția pentru resurse umane și financiare? Ce anume înseamnă pentru Consiliul Mondial al Bisericilor faptul că multe tradiții eclesiale nu sunt implicate sau sunt implicate numai la periferia mișcării ecumenice? Cum anume poate următoarea Adunare a Consiliului Mondial al Bisericilor să ajute Bisericele să răspundă la lumea în schimbare și situația creștinismului tot mai schimbătoare? Cum anume pot tehnologiile de comunicare (mai ales internetul) să întărească mișcarea ecumenică?

- secțiunea a doua, intitulată *Locul Consiliului Mondial al Bisericilor în mișcarea ecumenică* cuprinde întrebările: Care este relația partenerilor Consiliului față de funcțiunile acestuia în acțiunea lui ca factor de unitate, încredere și ca vizionar? Cum anume poate să slujească cel mai bine o Adunare a Consiliului Mondial al Bisericilor, Bisericele membre ca actori ai mișcării ecumenice și cum anume poate să slujească Adunarea partenerilor constituționali ai Consiliului Mondial? Cum anume se pot relaționa între ele Consiliul Mondial al Bisericilor și Forumul Mondial Creștin? Ar fi posibil ca Forumul să fie locul mai potrivit pentru atingerea obiectivelor privind „spațiul extins”?

- secțiunea a treia, intitulată *Spiritul frățietății și etosul consensului într-un spațiu extins* cuprinde întrebările: A întruchipat cu adevărat Consiliul Mondial al Bisericilor etosul și spiritul consensului? Ce pași ar trebui să facă acum Consiliul pentru a reflecta asupra etosului consensului la toate dimensiunile vieții? Suntem noi pregătiți să mărturisim spiritul și etosul consensului ca un principiu dominant pentru întreaga mișcare ecumenică chiar dacă aceasta devine mai largă și mai complexă? Poate consensul să joace un rol de ajutor pentru integrarea unei diversități de voci din mișcarea ecumenică?

- secțiunea a patra, intitulată *Coerența unicei mișcări ecumenice și propuneri pentru spațiul extins* cuprinde întrebările. Ce anume ar putea să însemne pentru Consiliul Mondial al Bisericilor să devină capabil a coordona un mecanism coerent pentru diferite organizații și consilii? Ar marginaliza cumva un spațiu extins – de exemplu cu Biserici protestante – pe acele Biserici care sunt mai puțin bine reprezentate și care nu se concep pe ele înse-

Pr. Lect. Dr. Daniel Buda

le în termenii unei „comunități creștine mondiale”? Știind că Consiliul Mondial al Bisericilor reprezintă doar o minoritate a creștinilor la nivel mondial, dacă ne preocupăm doar de creșterea acestuia, nu cumva eforturile noastre pe viitor se vor concentra tot numai pe extinderea acestuia? Nu ar trebui să ne preocupăm mai mult de angajarea tinerilor într-o Adunare extinsă? Cum anume poate să slujească o Adunare nevoilor Bisericilor, având în vedere mișcarea ecumenică la ora actuală?

A doua și ultima Adunare a Comitetului de discernământ va avea loc în luna martie a anului viitor când se va definitiva raportul final ce urmează a fi prezentat apoi de către moderatorul Comitetului de discernământ, Comitetului Executiv al Consiliului Mondial al Bisericilor.

Concursul Național de creație literară, organizat de Patriarhia Română

Anul jubiliar al Sfintei Scripturi și al Sfintei Liturghii

Concursul Național de creație literară, a fost organizat de Patriarhia Română sub genericul: Anul jubiliar al Sfintei Scripturi și al Sfintei Liturghii, sub binecuvântarea Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române și cu aprobarea Sfântului Sinod, în perioada 11 aprilie - 1 noiembrie 2008, de către Sectorul teologic-educational al Patriarhiei Române.

Au fost evaluate peste 500 de lucrări în zilele de 24 și 25 octombrie a.c. de comisii având în componență profesori universitari, profesori de seminarii teologice, inspectori și profesori de religie cu competențe deosebite în domeniu, din întreaga țară.

La categoria Învățământ teologic universitar - studiu, premianții au fost: locul I: Chitușă Alexandru-Constantin, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu (anul II) cu lucrarea: „Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie - Împărăția lui Dumnezeu venind întru putere”; Locul II: Săvulescu Radu Cosmin, Facultatea de Teologie a Universității din Craiova (anul II) cu lucrarea „Sfânta Liturghie sau amintirea viitorului. Considerații pe marginea dimensiunii anamnetice a Liturghiei ortodoxe”; Locul III: Nazare Claudia-Elena, Facultatea de Teologie „Dumitru Stăniloae” din Iași, secția teologie pastorală (anul I), cu lucrarea: „Sfânta Scriptură și Dumnezeiasca Liturghie - dar din dragostea lui Dumnezeu și realitate materială a vieții celei veșnice”; Locul IV (mențiunea I): Magheru Marcu-Alexandru, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din Sibiu (anul III), cu lucrarea „Triada Biserică - Liturghie - Scriptură”; Locul V (mențiunea a I-a): Burdeș Onița, Facultatea de Teologie Ortodoxă din Cluj Napoca (anul III) cu lucrarea: „Psalmii și valențele lor dialogice în raportul dintre om și Dumnezeu”.

Decernarea premiilor a avut loc în Aula Magna „Teoctist Patriarhul” din București, în prezența Preafericitului Daniel Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, a tuturor premianților, a profesorilor și a familiilor lor.

Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie „Împărăția Lui Dumnezeu venind întru Putere”¹

Alexandru CHITUȚĂ

Student anul II Facultatea de Teologie Ortodoxă
„Andrei Șaguna” din Sibiu

Anul 2008 pentru Biserica Ortodoxă în general și pentru Biserica Ortodoxă Română în special are o întreită importanță și motiv de sărbătoare și bucurie. La inițiativa P.F. Patriarh Daniel și cu aprobarea Sfântului Sinod, s-a hotărât ca anul 2008 să fie numit „*Anul jubiliar al Sfintei Scripturi și al Sfintei Liturghii*”, motivul, întreit precum am spus, este aniversarea a 500 de ani de la tipărirea, în limba slavonă, a *Liturghierului lui Macarie* (1508), 360 de ani de la tipărirea *Noului Testament de la Belgrad* (1648) și 320 de ani de la tipărirea *Bibliei de la București* (1688), prima traducere integrală a textului biblic în limba română.

Nu a fost întâmplător lucrul ca primele cărți de pe teritoriul țării să fie cărți bisericești și tipărite în ateliere mănăstirești și că prima carte de cult a fost Liturghierul. Relația dintre Sf. Scriptură și Sf. Liturghie, sau în sens general dintre teologie – aceasta plecând de la adevărul scripturistic și adorarea lui Dumnezeu - pentru că expresia cea mai profundă a acesteia este fără îndoială Liturgia, a fost și este cât se poate de importantă și de actuală în viața omului.

Dintotdeauna țaranul român a știut că „*Sfântă Slujbă*” și „*Cartea Sfântă*” sunt mijloacele de sfințire și de pomenire a strămoșilor, iar domnitorii români au conștientizat faptul că o domnie trainică și liniștită se poate realiza numai printr-o legătură vie și sinceră cu Biserica lui Hristos.

Iată de ce, prima carte de slujbă în Țările Române a fost Liturghierul, tipărit de ieromonahul Macarie în anul 1508 în limba slavonă; carte de slujbă în care se exprimă lucrarea întregului popor credincios în fața lui

¹Lucrare premiată cu locul I, la Concursul Național de Creație Literară: „*Anul jubiliar al Sfintei Scripturi și al Sfintei Liturghii*” – categoria Învățământ Teologic Universitar.

Alexandru Chituță

Dumnezeu și lucrarea lui Dumnezeu pentru bincredinciosul popor „liturghierul macarian are o dublă însemnătate: este prima carte românească tipărită și prima ediție a acestei cărți de cult în limba slavonă”².

În Biserica noastră, „grija pentru împărtășirea credincioșilor dreptmăritori de frumusețea nepământească și de tot folosul duhovnicesc ale Cuvântului dumnezeiesc în propria lor limbă, s-a manifestat de timpuriu în comparație cu alte neamuri creștine”³.

Faptul că poporul român s-a născut creștin este un adevăr istoric elementar. Strămoșii noștri n-ar fi putut să fie creștini fără a le fi fost propovăduit pe înțeles, în limba lor, cuvântul lui Dumnezeu. În primul rând ei luau contact cu fragmente din Biblie prin participarea lor la sfintele slujbe. Din această cauză, primele texte în limba română vor fi Psalmi, adică tocmai partea din Sf. Scriptură cel mai mult folosită în cultul ortodox, astfel cele mai vechi texte românești sunt *Psaltirea Șcheiană*, *Psaltirea Voronețeană* și *Psaltirea Hurmuzachi*⁴.

Prima ediție integrală a *Noului Testament* apare prin grija mitropolitului Simion Ștefan la Belgrad (Alba – Iulia) în anul 1648.

Un alt moment de o importanță deosebită, a fost anul 1688, când a ieșit de sub teascuri Biblia supranumită de la București (locul apariției) sau a lui Cantacuzino (pentru că a fost tipărită din cheltuiala și în timpul domnitorului Șerban Cantacuzino), aceasta a fost realizată de către episcopul Mitrofan al Hușilor și de frații Radu și Șerban Greceanu și revăzută de arhiepiscopul Gherman din Nissa Capadociei⁵. Prin Biblia de la București, clericii și credincioșii noștri au dobândit acces nemijlocit la textul sfânt, ceea ce a dat un nou impuls dezvoltării culturii teologice românești și adâncirii vieții creștine.

„Clerul și credincioșii Bisericii Ortodoxe Române au cunoscut, dintotdeauna, adevărul revelat despre care dă mărturie Sfânta Scriptură, îndeosebi prin intermediul Sfintei Liturghii (...) în bisericile și mănăstirile din toate ținuturile românești. Cărțile liturgice, peste douăzeci la număr, care sunt un important izvor al Sfintei Tradiții, au pus la îndemâna credincioșilor numeroase și cuprinzătoare părți ale Sfintei Scripturi sub forma perico-

² *Liturghierul lui Macarie*, 1508-2008, Cuvânt înainte, Dr. Nifon Mihăiță, Arhiepiscopul și Mitropolitul Târgoviștei, Arhiepiscopia Târgoviștei, Biblioteca Academiei Române, p. 10.

³ P.F. Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Precuvântare* la ediția jubiliară a Sfintei Scripturi, E.I.B.M.B.O.R., București, 2001, p. 5.

⁴ A se vedea: Prof. Dr. Milan P. Șesan, *Originea și timpul primelor traduceri românești ale Sfintei Scripturi*, Cernăuți, 1939, p. 134.

⁵ Doru Bădără, *Tiparul românesc la sfârșitul secolului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea*, Muzeul Brăilei și Editura Istros, Brăila, 1998, p. 60-61, 126, 143.

pelor evanghelice, a lecturilor din epistolele apostolice și a paremilor⁶. În Biserică, la Sfânta Liturghie, creștinii au întâlnit, deopotrivă, cuvântul Sfintei Scripturi și adevărurile de credință cuprinse în Sfânta Tradiție, îngemănate într-un ansamblu în care expresia atinge perfecțiunea, iar rugăciunea înalță cugelul către deplina și corecta înțelegere a adevărului creștin care a modelat și a marcat pentru totdeauna sufletul creștinilor ortodocși.

Biserica a vegheat cu toată trezvia la „păstrarea și transmiterea sensului genuin al Scripturii”⁷. Ea nu a întreprins atât o operă teoretică, de tălmăcire a Scripturilor, deși nu a neglijat nici acest aspect, cât mai ales una practică, ajutându-i pe credincioși să înțeleagă prin trăire sensul profund al adevărilor revelate în Scriptură. Așa se explică prezența masivă a Sfintei Scripturi în cultul și lucrarea pastoral-misionară a Bisericii. Pe altarul tuturor locașurilor de închinăciune ortodoxe sunt prezente perpetuu două realități inseparabile: Evanghelia și Euharistia, Hristos – Logosul întrupat și Hristos – Mielul lui Dumnezeu care ridică păcatele lumii. „Simbol al prezenței lui Hristos, cartea Evangheliilor așezată pe altar în timpul Sfintei Liturghii este icoană verbală, semn tangibil al legăturii indisociabile dintre Cuvânt și Sfintele Daruri, ambele oferite ca hrană”⁸.

Biserica Ortodoxă nu a oprit citirea și în particular, de către credincioși, a Sfintei Scripturi, ci din contră a încurajat acest lucru, dovadă că de timpuriu s-a îngrijit de traducerea cărților sfinte în limba poporului și de răspândirea de Biblie în casele credincioșilor.⁹ Dar ea a insistat asupra unei interpretări ecleziale, în consens cu Tradiția, a Sfintei Scripturi. Regula pe care a cultivat-o din totdeauna Ortodoxia ecumenică este aceasta: „Scriptura se propovăduiește și se interpretează în contextul unei tradiții exegetice și liturgice pe care o poartă cu sine Biserica”¹⁰.

⁶ P.F. Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Cuvânt către cititori*, Biblia sau Sfânta Scriptură, E.I.B.M.B.O.R., București, 1988, p. 7.

⁷ Pr. Prof. Dumitru Abrudan, *Sfânta Scriptură – Carte a Bisericii*, în *Îndrumător Bisericesc, misionar și patriotic*, 1988, Sibiu, p. 79.

⁸ Michel Quenot, *De la icoană la ospățul nupțial*, Chipul, *Cuvântul și Trupul lui Dumnezeu*, Ed. Sofia, București, 2007, p. 89.

⁹ O grijă cu totul aparte față de răspândirea luminii Dumnezeiești Scripturi au dovedit-o toți patriarhii B.O.R., dar mai cu seama Justinian Marina (1966-1977), publicându-se în timpul arhipăstoririi lui două ediții (1968 și 1975) ambele cu câte un tiraj de 100 000 de exemplare, iar Noul Testament în 125 000 de exemplare, apoi în timpul P.F. Patriarh Iustin Moisesescu (1977-1986) o nouă ediție a Sfintei Scripturi, în anul 1982, cu un tiraj de 100 000 de exemplare iar Noul Testament în 110 000 de exemplare. Începând cu anul 1988, când a fost publicată o nouă ediție a Bibliei, în colaborare cu Societățile Biblice Unite și într-un tiraj inițial de 100 000 de exemplare, Biblia a fost retipărită de 11 ori, tirajul total al acestei ediții numărând până în anul 2001 peste 380 000 de exemplare la care se mai adaugă și Ediția jubiliară a Sfântului Sinod, diortosită de IPS Bartolomeu. Nu trebuie uitat faptul că au fost tipărite pentru nevoile credincioșilor și a slujitorilor: Mica Biblie, Sfânta Evanghelie, Apostolul, Psaltirea etc. (În *Precuvântare*, Ediție Jubiliară a Sf. Sinod ...)

¹⁰ Pr. Prof. Ioan Bria, *Credința pe care o mărturisim*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1987, p. 39.

Alexandru Chituță

Sfânta Scriptură – Cale spre Împărăție, Lumină și Simbol al lui Hristos

Dumnezeu a trimis cuvântul Său oamenilor spre a le fi, cum zice Psalmistul „făclie picioarelor”¹¹ pe cărarea vieții. Izvoarele prin care Dumnezeu și-a descoperit ființa, planul și voia Sa sunt Sfânta Scriptură și Sfânta Tradiție.

Sfânta Scriptură, Biblia, cartea cărților sau cartea veșnică este documentul unic care exprimă iubirea lui Dumnezeu față de oameni, cărora le arată calea spre fericirea veșnică. „Nici o carte pe lume nu suportă comparație cu ea; nici una nu e atât de potrivită la pol cât și la ecuator, la negri cât și la albi, la felurile tipuri religioase. Deși e ca un mozaic de 66 de cărți canonice, scrise de aproape 40 de autori deosebiți ca stare socială și intelectuală, de la ciobani până la împărați, ea păstrează acea unitate minunată, care face din această «carte a istoriei, a viziunilor, a omului, a lui Dumnezeu, a Mântuitorului» un monument al unității dumnezeiești, pe care i-a imprimat-o Duhul Sfânt”¹². Scrisă de-a lungul unei perioade de aproximativ 1000 de ani, Biblia are un caracter polifonic și simfonic în același timp, aceste cărți scrise de mai mulți autori, care își fac auzite glasurile sub inspirație divină, toate aceste cărți formează o singură carte, prin care vorbește Dumnezeu¹³.

Pe măsură ce s-a lărgit aria misionară și structura lingvistică a Bisericii, „Biblia a fost tradusă pe rând în limbile siriacă (Peșitto, sec.II), italiană (Itala, sec. II, Vulgata, sec. IV), bohairică și sahidică, gotică, armeană, georgiană, slavonă etc.”¹⁴. Acțiunea de traducere și răspândire a Sf. Scripturi va lua un avânt deosebit după apariția tiparului. Astfel încât, dacă, în 1800 Biblia era tradusă în 72 limbi, în prezent Biblia sau părți din ea sunt editate în circa 1600 de limbi și dialecte¹⁵.

Sfântul Ioan Gură de Aur sintetizează într-o formulă pe cât de succintă, tot pe atât de sugestivă, ceea ce este în sine Sfânta Scriptură. El definește ca fiind „Cuvântul întrupat” (Omilia de la Matei). După cum scrie cel mai mare teolog român – Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Sfânta Scriptură este „Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu, care s-a tălmăcit pe sine în cuvinte, în lucrarea Lui de apropiere de oameni pentru ridicarea lor la El, până la întruparea, învierea și înălțarea Lui ca om. Scriptura redă ceea ce continuă să

¹¹ Ps 118, 105.

¹² Prof. N. Chițescu, Pr. Prof. Isidor Todoran, Pr. Prof. I. Petreună, *Teologia Dogmatică și Simbolică*, vol. I, ed. a II-a, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2004, p. 136, apud. *La Bible*, conferințele ținute la Oratorie du Louvre de Prof. Ph. De Phelice, Ad. Lods, Wilfred etc., Paris, 1937.

¹³ Pr. Lect. Dr. Constantin Oancea, *Curs de Vechiul Testament*, anul I, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” Sibiu, p. 1.

¹⁴ Pr. Prof. Vasile Mihoc, *Sfânta Scriptură în limba română*, în *Îndrumător Bisericesc, misionar și patriotic*, 1988, Sibiu, p. 82.

¹⁵ Idem.

facă Fiul lui Dumnezeu cu noi din această stare de Dumnezeu și om desăvârșit, deci Scriptura tălmăcește lucrarea prezentă a lui Hristos¹⁶.

Părintele Prof. Constantin Coman spunea că „Sfânta Scriptură conține Cuvântul lui Dumnezeu adresat oamenilor într-o stare chenotică, intrupat în cuvânt omenesc, deșertat de slava Sa dumnezeiască. Dumnezeu S-a smerit pe Sine, și în această situație, până într-atât, încât Și-a oferit Cuvântul Său, vorbirea Sa, la discreția muritorilor de rând, a oricărui cititor¹⁷. Cuvântul lui Dumnezeu nu este o creație omenească; este un dar divin. Biblia, scrisă în limbaj omenesc, ilustrează limitele percepției și înțelegerii umane. Biblia conține și exprimă Cuvântul lui Dumnezeu. Dar Cuvântul lui Dumnezeu nu poate fi niciodată redus la text biblic. Deși primește forma tradiției scrise în Sfintele Scripturi, în imnografia liturgică și în formulele confesionale, „cuvântul lui Dumnezeu” se referă în primul rând la o Persoană, „una din Sfânta Treime”.

Biblia, această carte sfântă „poate fi citită la fel de bine de oricine, «ca și literatura». Acest lucru este însă irelevant scopului nostru imediat. Suntem preocupați nu de literă, ci de mesaj. Sf. Ilarie a accentuat acest lucru: «Scriptura est non in legendo, sed in intellegendo», adică Scriptura nu constă în citire, ci în înțelegere¹⁸. Sensul inițial al Scripturii nu este sensul literal sau istoric, ci mai degrabă ceea ce tradiția numește sensul duhovnicesc, *sensus plenior*, susținând că sensul duhovnicesc se dezvoltă pe baza sensului literal și istoric¹⁹.

Nu greșim dacă afirmăm „că litera Scripturii poate primi rolul pe care îl are o icoană, acela de a fi poartă, fereastră spre «duhul care dă viață» din spatele ei. În principiu Cartea Sfântă este, ca oricare lucrare a Bisericii, o lucrare sinergică, o întrepătrundere a harului divin cu factorul creat, uman, dar și, conform Sf. Maxim, loc al «întrupării» Logosului.²⁰

Hristos este Logos și Lumină. Prin urmare, adevărata Lumină este și Cuvântul adresat înțelegerii umane. „Este și o provocare intelectuală. Cu

¹⁶ Pr. Prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă pentru Institutele teologice*, vol. I, București, 1978, p. 54.

¹⁷ Pr. Prof. Univ. Dr. Constantin Coman, *Prin fereastra bisericii: o lectură teologică a realității*, Editura Bizantină, p. 249.

¹⁸ Pr. Florovski Georges, *Biblie, Biserică, Tradiție, O perspectivă ortodoxă*, traducere Radu Teodorescu, Editura Reîntregirea, Alba – Iulia, 2006, p. 45-46.

¹⁹ Pr. Prof. Dr. John Breck, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii*, trad. Ioana Tămăian, Editura Patmos, Cluj – Napoca, 2003, p. 119.

²⁰ Pr. Manuel Rusu, „Scriptură și interpretare” *Bărăganul ortodox* V, nr. 52, septembrie 2007, p. 3

toate că tradiția ortodoxă face distincție între cele două aspecte ale Lumini, Lumina ca și grație, prin care Însuși Domnul Se transmite lumii și Lumina ca și cuvânt al adevărului - , totuși acestea nu sunt două Lumi diferite, ci o singură Lumină care acționează pe căi multiple. Cunoașterea adevărului este imposibilă fără participarea la viața divină pe care ne-a adus-o Hristos și care este descrisă în Evanghelia de la Ioan: «Întru El era viață, și viața era lumina oamenilor»²¹. Luminarea minții umane este imposibilă fără luminarea întregii ființe umane cu Lumina lui Hristos. Acesta este adevăratul sens al luminării(...) Noi nu restrângem raza Luminii lui Hristos asupra teritoriului Bisericii, chiar dacă afirmăm cu tărie că sursa acestei Lumini este Biserica, care este Trupul lui Hristos (Col. 1, 24)²².

În acest sens, scopul principal este păstoria credincioșilor pe calea mântuirii și dobândirii vieții veșnice. Iar întrucât mântuirea înseamnă vindecarea omului de păcate prin pocăință și iertare precum și izbăvirea lui de moarte prin înviere; grija principală a păstorului de suflete este luminarea minții și a inimii omului cu lumina Evangheliei lui Hristos și pregustarea vieții veșnice dăruită oamenilor de Prea Sfânta Treime acum ca arvună primită prin Sfintele Taine iar la învierea cea de obște ca plinătate și belșug de dreptate, pace și bucurie în Duhul Sfânt.

Sfânta Scriptură este înțeleasă cu adevărat abia atunci când este transpusă în cadrul vieții umane, atunci când este trăită de persoane.

Cu totul alta este viața creștinilor care poartă în suflete cuvintele Sfintei Scripturi. „Căci citirea Sfintei Scripturi, zice Sf. Ioan Hrisostom: «face sufletul înțelept, înalță cugetul către ceruri, face pe om plăcut, îl determină să nu se teamă de nimic din cele prezente, și cugetul nostru să trăiască neîncetat acolo sus; ne determină să săvârșim toate, privind la răsplata Domnului, și să ne îndreptăm cu ardoare spre faptele virtuozitate»²³. Prin citirea Sfintei Scripturi, scrie altundeva Hrisostom, limba încetează de a mai grăi cuvinte urâte, iar sufletul prinde aripi și se înalță, fiind atins de razele soarelui dreptății; eliberat de necurăția cugetelor rele, sufletul viețuiește în mare liniște și seninătate. Căci citirea Sfintei Scripturi este hrană spirituală; încordează rațiunea, face sufletul puternic, tare și înțelept; nelăsându-se cuprins de pasiunile rele, cu aripile sale

²¹ In 1, 4.

²² Mitropolitul Kiril de Smolensk și Kaliningrad, *Lumina lui Hristos și Biserica*, mesaj adresat la Cea de a treia Adunare Ecumenică Europeană, Sibiu, 4 - 9 septembrie 2007, doc. Nr. 049 - 07, 5 sept. 2007.

²³ Patriarhul Iustin, *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în opera Sfântului Ioan Hrisostom*, Episcopia Argeșului și Muscelului, Editura Anastasia, București, 2003, p. 165, apud. Omil. XXXV Fac., Migne, P.G. 53, 321.

ușoare se înalță către ceruri²⁴. În acest fel sufletul se apropie de Dumnezeu.²⁵ Sfânta Scriptură este astfel *cale sau poartă* prin care omul intră în sfera celor divine, ea îi arată cheia cunoașterii lui Dumnezeu, căci nimic altceva nu este citirea Sfintei Scripturi, decât o *vorbitură cu Dumnezeu*.

Sfânta Scriptură cuprinde și ne împărtășește „tainele împărăției cerurilor”²⁶ și cuvintele vieții veșnice²⁷ prin care, odată cu Sfinții Apostoli, fiecare creștin cunoaște că Iisus este „Hristosul, Fiul lui Dumnezeu Celui Viu”, „Mântuitorul tuturor oamenilor”.

„Așa stă Biblia în fața cititorului: ca o prescură care poate să rămână pâine dospită, poate deveni anafură sau se poate transfigura în Trup euharistic. Trepte de pătrundere, trepte de inițiere, trepte de sfințenie: «chiar dacă L-am cunoscut pe Hristos după trup, acum nu-l mai cunoaștem astfel»”²⁸.

Sfânta Liturghie – Intrarea în Împărăție

A fost providențial faptul că prima carte de cult tipărită în Țările Române în/și pentru Biserică a fost *Liturghierul*, prima ediție a acestei cărți în Țările Române (!). Cea mai importantă carte de slujbă, a celei mai importante slujbe, Sfânta Liturghie. Aceasta, ca supremă Taină a comuniunii în Hristos, „a fost pentru poporul nostru dreptcredincios, veacuri de-a rândul, cel mai puternic liant spiritual și unica lui formă de educație morală și duhovnicească, pe temeliile ei apărând marile valori creștine ale acestui neam”²⁹. Apariția Liturghierului, ca prima carte de cult tipărită, arată că „suntem un popor liturgic”³⁰.

Liturghie provine din limba greacă *leitourgia*, care înseamnă slujbă, funcție, activitate de interes public, în serviciul poporului, de la *leitōs* care înseamnă popor și *ergon* care înseamnă lucrare astfel, Liturghia înseamnă lucrarea poporului dreptcredincios pentru a preamări pe Dumnezeu, dar desemnează totodată și lucrarea lui Dumnezeu pentru poporul credincios, ceea ce înseamnă un dublu conținut duhovnicesc al Sfintei Scripturi, și

²⁴ Idem, apud. Omil. XXIX Fac., Migne, P.G. 53, 262.

²⁵ Idem.

²⁶ Mt 13, 11.

²⁷ In 6, 68.

²⁸ I.P.S. Bartolomeu, *Cuvânt lămuritor asupra Sfintei Scripturi*, Biblia, Ediția jubiliară a Sfântului Sinod, E.I.B.M.B.O.R., București, 2001, p. 7.

²⁹ P.F. Teoctist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Cuvânt înainte*, în *Liturghier*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1995, p. 6.

³⁰ P.F. Daniel, Cuvântul de învățătură rostit în data de 10 iulie în Catedrala Arhiepiscopală din Târgoviște, cu ocazia acordării „ad personam” a rangului de mitropolit a I.P.S. Nifon Mihăiță.

anume lucrarea poporului în preamărirea lui Dumnezeu Pantocratorul și lucrarea lui Dumnezeu pentru sfințirea poporului. De aceea la sfârșitul Liturghiei se spune: „Că Tu ești sfințirea noastră...”, altfel spus Liturghia înseamnă îndumnezeirea omului și umanizarea lui Dumnezeu.

De la pogorârea Sa, de când Duhul se află în această lume, „il cunoaștem pe Dumnezeu în mod liturgic, nu il cunoaștem în nici un alt chip. E de la sine înțeles că abordările lui Dumnezeu sunt multiple. Îl putem aborda din punct de vedere istoric, psihologic, religios, teologic etc. În funcție de unghiurile diferite care ne definesc în condiția noastră umană, aflată într-o neconținută desfășurare, putem găsi mereu un mod de abordare a lui Dumnezeu. Dar fiindcă Duhul se află în lume, abordarea adecvată, cea cuvenită deoarece e «conformă» lui Dumnezeu, cea care îl «conformează», am putea spune, pe Dumnezeu în noi, și ne «conformează» în El, este abordarea liturgică»³¹.

În înțelepciunea Sa divină, Mântuitorul ne-a pus la îndemână modalitatea de a fi împreună cu El chiar înainte de trecerea în veșnicie. Această cale îmbracă o formă deplină în Împărtășirea cu Trupul și Sângele Lui, Euharistia constituind, încă de la apariția Bisericii, centrul vieții creștine. Astăzi, în ciuda mijloacelor ultra – moderne de comunicare în masă se poate constata o diminuare a comuniunii trăite atât la nivel launtric, cât și în sfera relațiilor personale.

Liturghia euharistică este în Ortodoxie inima vieții Bisericii, matricea experienței creștine. „Rememorare a Cinei celei de Taină, ea este în același timp ospăț al Împărăției eshatologice. Amplu edificiu liturgic alcătuit din rituri și rugăciuni, imne și acte specifice, Liturghia Bisericii Ortodoxe este produsul final al unei îndelungate istorii, fixat definitiv abia în secolul XIV»³².

Părintele Florovski spunea că „istoria Bisericii începe cu istoria lumii. Lumea a fost creată pentru om și această creație este, de asemenea, cea a primei Biserici al cărei principiu se află în chipul lui Dumnezeu. Omul a fost introdus în lumea naturală în calitate de preot și profet pentru ca, prin mijlocirea lui, lumina harului să se comunice întregii creații»³³. Puterea dumnezeiești Liturghii decurge din faptul că ea împlinește o poruncă: „Aceasta să o faceți întru pomenirea Mea”(Lc 22, 19). „Invitația diaconului,

³¹ André Scrima, *Biserica liturgică*, trad., ed., Anca Manolescu, pref. Mihail Neamțu, Editura Humanitas, București, 2005, p. 25-26.

³² Karl Christian Felmy, *De la Cina cea de Taină la Dumnezeiasca Liturghie a Bisericii Ortodoxe*, Un comentariu istoric, Trad. Pr. Prof. Dr. Ioan I. Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 2004.

³³ Pr. Georges Florovski, *George, Biblie, biserică, tradiție*, trad. Radu Teodorescu, Ed. Reîntregirea, Alba – Iulia, 2005, p. 10, apud. Georges Florovsky, *Les voies de la théologie russe*, Paris 191, pp. 242-243.

adresată înainte de început: «Este ceasul în care Domnul lucrează», arată clar că totul are loc la nivel ontologic³⁴. De asemenea, Sfânta Liturghie se rezumă la o ofrandă: „Ale Tale dintru ale Tale, Ție Ți aducem de toate și pentru toate.” „Sentimentul religios a acceptat ideea și realitatea că nu omul a făcut pământul, că nu el l-a înzestrat cu puterea de a rodi și că în consecință, Dumnezeu este Acela care i-a pus la dispoziție mijloacele prin care poate trăi și, la nevoie, supraviețui. Jertfa din roadele pământului nu este altceva decât gestul de recunoștință al omului față de Dumnezeu Care i le-a dat, mulțimea care, liturgic, se cheamă euharistică³⁵».

Rod al pământului și al muncii oamenilor, pâinea pusă înainte ne reprezintă - suntem pâine. Împreună cu întreaga mea ființă, întreaga creație este pusă înainte, ceea ce observă și canonul roman: „In ipsum, cum ipso et in ipso”, „prin El, cu El și în El”. „Lumea este în mine, o port și o ofer întreagă ca fiind a mea. Un alt om, fratele meu în Hristos, a făcut pâinea, dar acesta participă la același Trup. De aici, o legătură vitală. Hristos întreg este oferit, cap și membre ale trupului. În Euharistie, creștinii devin Biserică (și) trup al lui Hristos³⁶».

Potrivit Sfintei Scripturi, a Sfintei Liturghii cât și a experienței sfinților, trăsătura fundamentală a vieții creștine, ca viața în Hristos și în Sfântul Duh, orientată spre înviere, este bucuria³⁷. Prelungire a bucuriei euharistice, vechile agape creștine încheiau viața liturgică a unei zile din viața comunității creștine. Agapele au constituit momente de viață creștină autentică, de o frumusețe și de o solemnitate rar întâlnite. Se pare că aceste mese ale iubirii erau singurele la care participau chiar și sclavii, fără a fi supuși discriminărilor specifice lumii vechi. Astfel se observă prelungirea Liturghiei și după terminarea serviciului religios.

Dumnezeirea Euharistiei reprezintă forma supremă de manifestare a filantropiei Fiului în Trupul Său Tainic - Biserica și, din acest motiv, față de El, „sufletele pioase ale Bisericii manifestă o liberă, duioasă și harismatică mișcare centripetă, ca persoane³⁸». Sfânta Euharistie este centrul vieții în Hristos și țelul fiecărui credincios. Iubirea aproapelui devine, astfel, semnul distinctiv al creștinului. „Iubind pe aproapele, iubim Trupul lui Hristos -

³⁴ Michel Quenot, *op. cit.*, p. 119.

³⁵ Bartolomeu Anania, Arhiepiscopul Clujului, *Cartea deschisă a Împărăției*, o însoțire liturgică pentru preoți și mireni, E.I.B.M.B.O.R., București, 2005, p. 207.

³⁶ Michel Quenot, *Idem*.

³⁷ † Daniel, Patriarhul B.O.R., *Lecțiiitor....*, *op.cit.*, p. 326.

³⁸ Pr. Drd. Joita Alexandru, „Sfânta taină a Euharistiei - taină a iubirii jertfelnice” *Studii Teologice*, XXVII, nr. 9-10, 1975, p. 738.

Biserica. Într-un fel, deci ne iubim pe noi înșine. Nici nu se poate să nu îl iubim pe aproapele, căci ar însemna să fim împotriva noastră înșine. Filantropia devine astfel, o condiție a existenței noastre în Biserică”³⁹.

Sfânta Scriptură și Sfânta Liturhie – „Împărăția lui Dumnezeu venind întru putere”

Referitor la cult și la Euharistie, se pot deosebi mai multe moduri de acțiune ale Cuvântului lui Dumnezeu:

a) Cuvântul te poartă spre Biserică, introduce;

b) Cuvântul răsună în Biserică, ca și cuvânt creator, care ne face conformi cu Hristos, care ne luminează și ne judecă, care ne păzește și călăuzește;

c) Cuvântul face Euharistia, tot așa cum Cuvântul face Biserica;

d) În fine, Cuvântul este pecetluit prin Euharistie. Dacă este adevărat că este nevoie de Cuvânt pentru a înțelege Cina cea de Taină, pe de altă parte este nevoie de Euharistie pentru a înțelege Cuvântul⁴⁰.

În experiența ortodoxă autentică, Cuvântul își găsește expresia cea mai deplină în contextul sacramental. Fie că este prezentat prin citirea din Sfintele Evanghelii sau prin predică, fie că este cântat în forma antifoanelor (psalmi) sau a imnelor dogmatice (tropare la sărbători, *Unule Născut* sau *Crezul*), Cuvântul lui Dumnezeu este mai întâi comunicat, exprimat și primit prin actul eclezial al slujirii.

După cum indică arătarea la Emaus a lui Hristos cel înviat, prima generație de creștini situau propovăduirea Cuvântului într-un cadru eclezial și liturgic. Domnul nostru cel înviat Se apropie de doi dintre ucenicii Lui și Se interesează de subiectul lor de discuție. Ca și în alte momente ale arătării Sale, „ochii lor erau ținuți ca să nu-L cunoască”⁴¹. Cu toate că „inimile ardeau înlăuntrul lor” auzind vorbele lui Hristos (Lc. 24, 32), ochii le rămăseseră acoperiți. Doar la masa la care El a fost atât oaspete, cât și gazdă, ei au recunoscut, în sfârșit, în acel străin pe Stăpânul lor răstignit și înviat. „Și când a stat împreună cu ei la masă, luând El pâinea, a binecuvântat și, frângând, le-a dat lor. Și s-au deschis ochii lor și L-au cunoscut” (24, 30-31).

„Numai când stau împreună la masă – El își asumă rolul de *pater familias*, binecuvântând pe Dumnezeu și apoi frângând și împărțind pâi-

³⁹ Episcop – vicar Antonie Plămădeală, *Biserica slujitoare* (teză de doctorat), în „Studii Teologice”, an. XXIV, nr. 5-8, 1972, p. 442.

⁴⁰ Pr. Prof. Dr. Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, trad. Vasile Manea, Editura Reînțregirea, Alba-Iulia, 2004, p. 46.

⁴¹ Lc 24,16; cf. *ln* 20, 14; 21,4.

nea – li se deschid ochii și Îl recunosc pe Domnul înviat. Cuvântul trebuie celebrat pentru a fi *auzit* cu adevărat: sărbătorit și vestit; dar, de asemenea, reactualizat, interiorizat și asimilat. Accentul centrat pe împlinirea Cuvântului lui Dumnezeu prin celebrare liturgică marchează caracterul unic al hermeneuticii ortodoxe. Această focalizare oferă ceea ce numim aspectul «doxologic» al permanentei lucrări de interpretare din Biserică. O asemenea interpretare are loc în predică și în cântări, deoarece predica și cuvintele imnurilor liturgice vorbesc despre textele Scripturii și favorizează împărtășirea semnificației lor esențiale de către poporul lui Dumnezeu. În contextul liturghiei, Cuvântul lui Dumnezeu este propovăduit și celebrat pentru hrana și întărirea spirituală a celor adunați în comunitatea Bisericii⁴². Cuvântul viu și dătător de viață a lui Dumnezeu este actualizat în experiența oamenilor care, dacă au într-adevăr urechi să audă, răspund cu bucurie și recunoștință.

Oricât de ziditoare ar fi citirea din Evanghelie, oricât de elocventă ar fi predica, revelarea Cuvântului dumnezeiesc ar rămâne incompletă fără săvârșirea Sfintei Liturghii. Ca și în experiența ucenicilor la Emaus, comunitatea adunată în numele lui Hristos doar „percepe” întreaga revelație, ea doar își deschide ochii către o înțelegere și acceptare adevărată a economiei divine printr-o comuniune personală și internă întru darurile dumnezeiești ale Trupului și Sângelui lui Hristos. Liturghia Cuvântului se împlinește, astfel, în și prin Liturghia euharistică, Taină a tainelor, care transformă Cuvântul dintr-un mesaj despre Iisus într-o participare reală la viața Sa dumnezeiască⁴³.

Cuvântul deci nu numai că săvârșește Euharistia, dar el țâșnește din ea, decurge de aici, și aceasta, bineînțeles, întreaga vocație misionară a Bisericii. Dacă nu ar fi misionară, Biserica nu ar fi apostolică, nu ar fi Biserică; și nu numai pornind de la această experiență, de la această punere de-o parte, Biserica poate fi prezentă în lume. Hristos este acum prezent prin Duhul Sfânt în Biserica Sa și fiecare rugăciune este un mijloc de a afirma comunitatea cu Hristos și întreolaltă. „În Liturghia ortodoxă, cea mai concretă afirmare a faptului că Hristos este celebrantul principal o găsim în rugăciunea de aducere a darurilor, anafora liturgică, din Liturghia Sfântului Ioan Gură de aur, unde se spune: «Tu (Hristos) ești Cel ce aduci și Te aduci, Cel ce primești și Cel ce împarți». Aceasta înseamnă că prezența lui

⁴² Pr. Prof. Dr. John Breck, *Sfânta Scriptură...*, p. 28.

⁴³ Pr. Prof. John Breck, *Puterea Cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, E.I.B.M.B.O.R., București, 1999, p. 15-16.

Alexandru Chituță

Hristos în celebrarea euharistică este activă, El nu doar asistă. El este liturgul principal, El ne unește cu Dumnezeu – Tatăl prin Duhul Sfânt⁴⁴.

Astfel, modul în care acționează, „se mișcă și dănuiesc liturgic credincioșii este treimic⁴⁵. De aceea, ei dobânesc o „conduită asemenea” cu Dumnezeu. Trăiesc după adevăr și „nici o erezie⁴⁶ nu există între ei. În viața liturgică nu e loc pentru ură. Toate sunt milă, iertare, iubire. Și această iubire e amestecată cu adevărul. În această atmosferă sfințită a teologiei celebrate se înțelege și rugăciunea Apostolului Pavel către Efeseni: „Hristos să se sălășluiască, prin credință, în inimile voastre, înrădăcinate și întemeiați fiind în iubire (...) să cunoașteți iubirea lui Hristos care este mai presus de cunoaștere, ca să vă umpleți de toată plinătatea lui Dumnezeu⁴⁷”.

Prin lecturile din Noul și din Vechiul Testament noi ne întâlnim mistic cu Hristos – Cuvântul, Care intră prin inteligență în ființa noastră iar prin Liturghie, prin „Doamne miluiește”, deci prin cea mai scurtă rugăciune noi invocăm prezența milostivă și iubitoare a lui Hristos. Biserica respiră din acest „Doamne miluiește”, adică respiră din și în harul iubirii lui Hristos.⁴⁸

Biblia a fost considerată de la început sacră, de aceea lectura ei s-a făcut mai ales prin intermediul cultului și al iconografiei, aceasta din urmă tot ca parte din cult. Cultul ortodox nu e numai Liturghia. În cele „Șapte Laude”, - slujbe de seară, de noapte, de dimineață și de zi, ritualul e plin de texte biblice, atât din Vechiul cât și din Noul Testament. Lecturile biblice din Vechiul Testament, spune Nicolae Cabasila⁴⁹, preînchipuie perioada de pregătire a venirii lui Mesia, iar cele din Noul Testament, perioada împlinirii mesianice. Evanghelia se citește întotdeauna solemn. E ascultată în picioare sau în genunchi, deoarece când se citesc cuvintele ei, e ca și cum ar vorbi chiar Hristos. Fiind texte de cult, au fost citite cu respectul cuvenit textului sacru. „N-au fost citite critic, cum se întâmplă când lectura devine subiect de studiu, ducând în unele părți până la așa – zisa demitologizare a Scripturii, de fapt la discreditarea ei. Nu s-a mai întâmplat cu ea nici considerarea ei când ca text sacru, când ca text omenesc. Sunt cunoscute cazurile în care mari profesori protestanți citeau textele în biserici cu evlavie, și vorbeau despre ele la fel, iar la catedră le fărâmișau, aruncau din ele ce era

⁴⁴ † Daniel, Patriarhul B.O.R., *Locțiitor...*, op.cit., p. 321-322.

⁴⁵ Arhimandritul Vasilios, *Intrarea în Împărăție sau modul liturgic*, Ed. A II-a adăugită, trad. Pr. Prof. Dr. Ioan Ică și protos. Paisie, Editura Deisis, Sibiu, 2007, p. 35.

⁴⁶ Idem, apud. Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către magnezieni* 6, 2; PG 5, 668 B (PSB 1, 1979, p. 166).

⁴⁷ Ef 3, 17-19

⁴⁸ † Daniel, Patriarhul B.O.R., *Locțiitor...*, op.cit., p. 320.

⁴⁹ Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeiești Liturghii*, trad. Ene Braniște, București, 1946, p. 51.

mai bun, socotind totul invenție pioasă omenească, de care trebuiau să se debaraseze. În ortodoxie, datorită modului de a se citi Scriptura, aceasta și-a păstrat și unitatea ei și poate a fost mai reală acea: *Scriptura Scripturae interpret*, căci ea a fost lăsată să vorbească prin sine, nu tălmăcită adesea spre răstălmăcire, și de fiecare după capul altcuiva. În Răsărit, Biserica a fost interpretul, mai întâi prin cult – lex orandi – și apoi prin definițiile Sinoadelor ecumenice – lex credendi – deși această schematizare e de fapt străină spiritului ortodox care le consideră concomitente, nu succesive⁵⁰.

În fine, trebuie amintit și faptul că Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie sunt izvoare de cultură. Primele cărți tipărite la români s-au făcut în tinda bisericii. Artele și toată cultura noastră au izvorât din cult, izvorul culturii românești este cultul ortodox.

Cultul, așa cum am arătat, înseamnă cultivarea relației noastre cu Mântuitorul, iar cultura înseamnă cultivarea relației noastre cu Dumnezeu Creatorul și Proniatorul. Și când noi mulțumim Creatorului pentru creație o facem pentru că suntem ființe inteligente și euharistice, adică recunoscătoare. Cuvântul Euharistie înseamnă recunoștință, „când arătăm recunoștință față de Dumnezeu, pentru faptul că ne-a adus la existență, că noi folosim aerul Lui, apa Lui și Soarele Lui, create de El nu de noi atunci suntem oameni care creștem în cultura relației noastre cu Dumnezeu Creatorul și sfințim creația Lui continuând lucrarea Lui împreună cu El. Vedem astfel, de ce Liturghierul a fost izvorul culturii românești, a culturii sufletului. Din iubirea multă față de Hristos s-a dezvoltat sentimentul artistic al recunoștinței față de Dumnezeu⁵¹. Evanghelia este un factor unificator în mijlocul varietăților culturale actuale. Ea poate, de asemenea, să devină un factor vizual, ca orice factor cultural, care se evidențiază într-o societate. Astfel spus, chiar și o cultură profană poate furniza indicatori pentru unitatea umană, dar nu poate exprima niciodată sensul unității lor depline între ei – și mai ales între ei și Dumnezeu – adică de a-i uni pe oameni împreună cu preceptele Evangheliei și cu dimensiunile culturale – sociale. „În societățile în care toate comunitățile culturale și grupările religioase sunt libere să coexiste în pace cu cealaltă, Ortodoxia poate critica relativizarea adevărului pe care o astfel de structură socială se pare că o adoptă, dar trebuie să recunoască în cele din urmă că un stat cu acest gen de structură asigură libertatea necesară pentru Biserică și pentru alte comunități religioase și ideologice pentru a exista și aplica crezurilor lor⁵².

⁵⁰ Antonie Plămădeală, *Cuvinte duhovnicești*, Sibiu, 2000, p. 322-323.

⁵¹ P.F. Daniel, Cuvântul de învățătură rostit în data de 10 iulie în Catedrala Arhiepiscopală din Târgoviște...

⁵² Emmanuel Clapsis, *Orthodoxy in Conversation*, ed. Orthodox Ecumenical Engagements, Geneva 2000, p. 151.

Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie au fost și sunt izvor de continuitate românească. Niciodată nu s-a întrerupt Sfânta Liturghie pe teritoriul țării noastre. „Oricât am fost de persecutați de popoare străine, de ideologii străine de spiritul nostru, Sfânta jertfă euharistică a continuat și ne-a dat putere jertfelnică de a fi credincioși lui Hristos. Așa cum e scris pe Arcul de Triumf că «secole de suferință creștinește îndurate, am ajuns la unitate națională», expresia creștinește îndurate înseamnă că am avut putere din puterea Sfintei Liturghii. Trebuie amintit că în poporul român prima cronică sau letopisetz s-a născut din Liturghie, din pomelnicul mănăstirii Bistrița – Neamț. Un pomelnic la care s-au mai adăugat ani la fiecare nume, când au domnit, când au trăit și ce lucruri deosebite au făcut. Pomelnicul este baza istoriografiei românești și continuitatea noastră vine din faptul că am pomenit pe moșii și strămoșii noștri”⁵³, atât în timpul Liturghie cât și după aceasta. Biserica Ortodoxă Română a făcut corp comun cu poporul român pe care l-a ajutat în toate timpurile dezvoltării lui, fie în împrejurările de bucurie și pace, fie în cele pline de zbucium și suferință.

În spirit ecumenist și speranțe pentru unitatea Europei, Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie au un rol deosebit căci așa cum spune Sf. Ev. Ioan: „Cuvântul era lumina cea adevărată care luminează pe tot omul”⁵⁴ sau așa cum se cânta în Liturghie „Lumina lui Hristos luminează tuturor”, iar prin aceasta să ne deschidem inimile, așa încât lumina și dragostea lui Hristos să ne cuprindă pe toți⁵⁵. „Privind aspectul tipăriturilor lui Macarie putem să-l cităm, pe S. Zimmer care spune în lucrarea *The beginning of cyrillic printing*, apărută la New York în 1983, că «cele trei cărți tipărite la Târgoviște au influențat tiparul în tot teritoriul cunoscut astăzi ca România, din partea de răsărit a Balcanilor și din Ucraina»⁵⁶. Biserica Ortodoxă Română a contribuit prin sfinții săi, prin sfintele slujbe, ca poporul român, de la începutul istoriei lui, să fie trăsătură de unire dintre popoarele Europei.

În concluzie, pentru a deveni o ființă liturgică și euharistică ce vede în creație pecetea lui Dumnezeu, este necesar să-L slăvim pe Creator pentru logoi (rațiunile) văzute în lucruri, să săvârșim Euharistia (în gr. Efharisto:

⁵³ P.F. Daniel, Cuvântul de învățătură rostit în data de 10 iulie în Catedrala Arhiepiscopală din Târgoviște...

⁵⁴ In.1, 9.

⁵⁵ Eminența Sa, Cardinal Peter Erdo, *Mesajul de deschidere al Adunării Ecumenice Europene Sibiu 2007*, doc. Nr. 017-07, 5 sept. 2007.

⁵⁶ *Liturghierul lui Macarie, 1508-2008...*, p. 12.

mulțumesc)⁵⁷ pentru toate, să sfințim viața noastră prin zădărnirea lui Hristos în inimile și duhurile noastre prin participarea la Sfânta Liturghie și prin citirea Sfintei Scripturi. Participând la Sfânta Liturghie și ascultând Evanghelia în biserică „e ca și cum am avea sentimentul că încă de pe acum vedem «Împărăția lui Dumnezeu venind întru putere» (Mc. 9,1),”⁵⁸ „căci așa cum se zice și în cântare: „În Biserica măririi Tale stând în cer ni se pare a fi”.

Putem spune în mod analog: Trăiește Dumnezeiasca Liturghie, și aceasta te va învăța toate. O vei cunoaște ca pe un pântec sfânt care te naște la viață și ca o teologie vie care îți descoperă sfințenia întregii creații.

„Un copil educat într-un context creștin va crește progresiv în credința sa, prin auzirea permanentă a Cuvântului lui Dumnezeu și prin participarea regulată la slujbele liturgice ale Bisericii. Credința incipientă a unui fost agnostic sau ateist, însă, se sprijină de obicei pe o suspendare temporară a facultății cognitive, deoarece conținutul propovăduirii Bisericii nu poate fi verificat direct prin evidență empirică. Dedicarea sa se bazează pe o convingere a inimii, și nu pe una a minții. Obiectul credinței trebuie să devină obiectul cunoașterii, o cunoaștere spirituală personală care include și, în același timp, trece dincolo de înțelegerea rațională. Dobândirea unei astfel de cunoașteri cere experiența directă, personală și intimă a Celui în care ți-ai pus credința”⁵⁹ iar aceasta se realizează prin participarea activă la Sfânta Liturghie și însușirea cuvintelor biblice.

Abstract: In order to become a liturgical and Eucharistic being who is able to see God's seal in all creation, man has to praise the Creator for the *logoi* (reasons) seen in things, to perform our Eucharist (Gr. *Eucharisto*: thank you) for everything, to purify our life by engraving Christ in our hearts and souls through sharing in the Holy Liturgy and reading of the Holy Scripture. Personal spiritual knowledge is achieved exclusively through direct experience, namely through active participation in the Holy Liturgy and the reading of the biblical word.

⁵⁷ Michel Quenot, *De la icoană...*, p. 153.

⁵⁸ Bartolomeu Anania, Arhiepiscopul Clujului, *Cartea deschisă a Împărăției...*, p. 119.

⁵⁹ Pr. Prof. John Breck, *Puterea Cuvântului...*, coperta a treia.

Triada Biserică – Liturghie - Scriptură

Student Alexandru MAGHERU
(Anul III TP)

Preambul

Provocarea cotidiană de a înțelege fragmentar relația/ realitatea Biserică-Liturghie-Scriptură își găsește soluția în viziunea ei unitară: „*Privite separat, ele ne apar lipsite de bogăția întregului, care iradiază prin ele, când sunt văzute în cadrul întregului. Și când le separăm, nici una din ele nu mai e ceea ce e în întregul din care face parte*”¹. Sugestia prezentului studiu este de a aduce în față perspectiva amintită: triada Biserică-Liturghie-Scriptură, bazându-se pe perihoreza, interioritatea, unitatea și pluritatea Sfintei Treimi și pe eforturile ce se desfășoară în Biserica Ortodoxă Română de a-și valorifica tradiția.

Mai întâi, formularea din titlu necesită o chibzuită explicație la posibila incertitudine a succesiunii cuvintelor *Biserică, Liturghie și Scriptură*. Este imperios necesar să subliniem dintru început faptul că nu facem distincție de importanță teologică între Scriptură, Biserică sau Liturghie, ba mai mult, le considerăm drept capitale pentru mântuire în relația lor complementară și unitară. Dar motivul schițării gradate din titlu se justifică astfel: pe primul loc se află Biserica – înțeleasă, nu ca locaș de cult, ci drept o coeziune a părtaşilor ei – deoarece atât Liturghia, cât și Sfânta Scriptură, nu își au aplicabilitate fără cei care să le folosească. Numai credincioșii nedespărțiți de Hristos și între ei își însușesc roadele euharistice ale Liturghiei pregătite de Scriptură. E nevoie de locașul de cult (Biserica-edificiu) în care membrii cultului să experimenteze comun Jertfa (Liturghia) poruncită (în Scriptură) de Mântuitorul Iisus Hristos: „Aceasta să o faceți spre pomenirea Mea” (Lc 22, 19). Bineînțeles, analogii de genul acesta se pot face și cu o altă ordine a cuvintelor din titlu, dar succesiunea propusă are menirea de a impulsiona importanța persoanei, deoarece Liturghia și Scriptura sunt orientate spre ea. Apoi, am folosit cuvântul *triadă* pentru a sublinia unitatea celor trei, dar și farmecul

¹ Pr. Prof. D. Stăniloae, „Chipul lui Hristos în Biserica Răsăriteană: Iisus Hristos, darul și cunoașterea supremă a lui Dumnezeu” Ortodoxia I/1973, p. 12.

multiplicității lor. Așadar, din aceste selecțiuni de cuvinte „inaripate”, *Triada Biserică-Liturghie-Scriptură*, cuvinte-„capcane” ce prind gânduri ca în niște „colivii de aur” pentru păsările măiestre ale înțelepciunii, dorim să extragem unicitatea (chiar și prin artificiala legare între ele cu cratimă) și amploarea trăirii teologice (religioase) presupusă de această triadă.

Sărbătoritul din anul acesta, Sfântul Apostol Pavel, transmite corintenilor că sunt „*scrisoare a lui Hristos, slujită de noi, scrisă nu cu cerneală, ci cu Duhul lui Dumnezeu celui viu, nu pe tablele de piatră, ci pe tablele de carne ale inimii*” (2 Co 3, 3), iar omagiatul anului trecut, Sfântul Ioan Gură de Aur, interpretează pe Apostolul neamurilor astfel: „*Ar fi trebuit să n-avem nevoie de ajutorul Sfintelor Scripturi, ci să avem o viață atât de curată încât harul Duhului să fi ținut locul Scripturilor în sufletele noastre. Și după cum Sfintele Scripturi sunt scrise cu cerneală, tot așa ar fi trebuit ca și inimile noastre să fi fost scrise cu Duhul Sfânt. Dar pentru că am îndepărtat harul acesta, haide să pornim pe o nouă cale, ca să-l dobândim iarăși*². Și tot el zice: „*Gândește-te cât de rău ai ajuns! Noi, care eram datori să simșim atât de curat, încât să nu mai fi avut nevoie de Sfintele Scripturi, ci în loc de hârtie să fi dat Duhului inimile noastre spre a scrie pe ele, am pierdut cinstea aceasta și am ajuns să avem nevoie de scrieri...*”³. Azi, este foarte important să plecăm de la literă ca să ajungem la duhul ei⁴ și, de aici, la îndumnezeire. De fapt, tratatele de teologie pleacă de la cuvânt, având ținta transcendentul personal divin pregătit și promis de Domnul nostru Iisus Hristos, Împărăția cerurilor și viața de veci.

Intimitatea dintre Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie

De ce este necesar pentru ca Scriptura să fie integrată într-un mediu liturgic sau comunitar-ecclesial? Dacă sustragem Scriptura din mediul ei liturgic în care lucrează Același Duh, Care le animă pe amândouă, sau dacă nu recunoaștem convivialitatea Liturghiei cu Scriptura, ajungem la situația de a nu le mai putea înțelege. Nu e de ajuns să cunoști și să interpretezi Scriptura, dacă nu o poți trăi practic în Liturghie. Aici nu ne referim doar la cultul liturgic, ci și la *liturghia de după Liturghie*. Numai așa Scriptura își împlinește „vocația” pentru care a fost scrisă sub influența Duhului Sfânt, *spre învățătură, spre mustrare, spre îndreptare, spre înțelepțirea cea întru drepta-*

² Sf. Ioan Gură de Aur († 407), „*Omiliile la Matei*” (PSB 23), trad. de Pr. D. Fecioru, Ed. IBMBOR, București, 1994, p. 14.

³ *Ibidem*, p. 15.

⁴ Vezi Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul apostolic al primelor secole*, Deisis/Stravropoleos, Sibiu, 2008, p.73: „În cazul unic al Bibliei, nu lumea trebuie să absoarbă textul ei, ci textul ei trebuie să absoarbă lumea”.

te (2 Tim 3, 16), având o *finalitate sacramentală și bisericească*⁵. Împărtășirea cu Hristos presupune cunoașterea Scripturii după dreptarul trasat de Biserica (cf. Gal 6, 16).

Cuvintele scripturistice sunt prezente pe tot parcursul Liturghiei: Fericirile (Mt 5, 3-12), citirile din Apostol și Evanghelie, Trisanghionul biblic (Is 6, 3). Interpretarea, pe care o exprimă părintele profesor Dumitru Stăniloae în tratatul *Spiritualitate și comuniune în Liturgia Ortodoxă*, scoate în evidență duhul literei cu care este scrisă Liturgia, dar și fundamentul pe care este ea așezată: Sfânta Scriptură. Un ilustru exemplu este interpretarea pe care o face la momentul liturgic al citirii pericopelor din Apostol și Evanghelie⁶. De pildă, afirmă următoarele: „*cuvântul lui Hristos și puterea Lui nu are ca scop să aducă numai o înțelegere teoretică a Lui în inimile și sufletele credincioșilor, ci și să le întărească voința de a primi poruncile Lui*”⁷. Propovăduirea lui Hristos prin citirile pericopelor scripturistice la Sfânta Liturghie au un dublu scop: (re)înnoirea minții cu evenimentul descris și sensibilizarea spirituală a celor prezenți. Ele vor fi apoi (re)interpretate de preot, ca unitatea înțelegerii cuvântului citit să se păstreze vie, ca toți să fie uniți într-un singur cuget: „*Să zicem toți, din tot sufletul și din tot cugetul nostru să zicem*” (Ectenia cererii stăruitoare).

Dacă ne gândim și la rugăciunile folosite de membrii Bisericii în cadrul Liturghiei și observăm schema propusă de teologul rus, Pavel Florensky⁸, realizăm faptul că toate fac trimitere la Sfânta Scriptură: „*Amintirea unor fapte trecute ale lui Dumnezeu din Vechiul sau Noul Testament asemănătoare celor pe care intenționează preotul (urmat de credincioși) să le ceară pe seama lor*”⁹. De exemplu, în rugăciunea Antifonului al III-lea: „*Cel ce ne-ai dăruit nouă aceste rugăciuni obștești și împreună-glăsuite, Cel ce și la doi și la trei, care se unesc în numele Tău, ai făgăduit să le împlinești cererile, Însuși, și acum, plinește cererile cele de folos ale robilor Tăi dându-ne nouă, în veacul de acum, cunoștința adevărului Tău, și în cel ce va să fie, viață veșnică dăruindu-ne*.”

Cuvântul reprezintă calea de acces spre Cina cea de Taină, în cadrul căreia se consumă Cuvântul hristic. Raportarea sănătoasă la Cina cea de Taină

⁵ Pr. Prof. D. Stăniloae, „Din aspectul sacramental al Bisericii” *Studii Teologice* 9-10/1966, p. 560.

⁶ Idem, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia Ortodoxă*, EIBMBOR, București, 2004, p. 317-328.

⁷ *Ibidem*, p. 322;

⁸ Pr. Pavel Florensky, *Slovesnie Slujenie*, în: Jurnal Moscovscoi Patriarhii, 1977, p. 63-75, apud Pr. Prof. D. Stăniloae, „Modurile prezentei lui Hristos în cultul Bisericii” *Mitropolia Banatului* 7-9, p. 434.

⁹ Pr. Prof. D. Stăniloae, „Modurile prezentei lui Hristos în cultul Bisericii” *Mitropolia Banatului* 7-9, p. 434.

se realizează prin Cuvânt, iar impropierea Cuvântului este dată de Euharistie: „este nevoie de Cuvânt pentru a înțelege Cina cea de Taină, pe de altă parte este nevoie de Euharistie pentru a înțelege Cuvântul”¹⁰. Adevărata interpretare a Sfintei Scripturi pornește de la Euharistie. Luca și Cleopa înțeleg economia dumnezeiască numai după evenimentul frângerii pâinii când „li s-au deschis ochii” (Lc 24, 31). Jertfa lui Hristos din Liturghie ne transmite sentimentul prezenței Sale reale, iar cuvintele din Scriptură rostite de El vibrează profund inimile cititorului/participantului: „Oare, nu ardea în noi inima noastră, când ne vorbea pe cale, și ne tâlcuia Scripturile?” (Lc 24, 32). De aici decurge și conștientizarea prezenței lui Dumnezeu: „numai sentimentul prezenței lui Hristos ca persoană care a folosit cuvintele omenești pentru a se exprima nu numai ca om, ci și ca Dumnezeu, redă cuvintelor, în general, legătura lor vie cu Dumnezeu” – e vorba atât de persoana istorică a lui Hristos, cât și de Hristos euharistic¹¹. Lângă Hristos jertfit euharistic, pe Sfânta Masă se află Evanghelia ca dovadă a realității prefacerii și prezenței Sale reale făgăduite, analog cu ceea ce petrecea la evrei: „Tablele Legii ca învățătură erau așezate în Sfânta Sfintelor în legătură cu jertfele Vechiului Testament”¹² – pe noi ne interesează aici legătura dintre Hristos Cel Ce jertfește sau Cel Ce Se jertfește și Hristos Cel Ce propovăduiește sau Cel Ce Se propovăduiește, ambele prezente deodată pe Sfânta Masă.

Hristos Se descoperă în cuvânt (Scriptură), imagine (icoană) și act (Liturghie - frângerea pâinii). „Revelația divină (Scriptura) este un conținut de acte și nu doar „descoperire de învățături”¹³. Liturghia este și ea un conținut de acte prin acțiunile preotului, provocările lui și răspunsurile credincioșilor – dinamica Liturghiei în ansamblul ei. Ambele îl reiterează pe Hristos, Scriptura vorbind istoric despre El, iar Liturghia arătându-L practic – preotul sau arhiereul inchipuindu-L pe Hristos: „Prezența memorialului este în chip fundamental și definitiv înfățișarea unui gaj dat de Dumnezeu Însuși”¹⁴. Hristos a venit în lume să propovăduiască Împărăția lui Dumnezeu, preotul actualizând această realitate.

¹⁰ Pr. Prof. Dr. Boris Bobrinskoy, *Taina Bisericii*, trad. Vasile Manea, ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2004, p. 46.

¹¹ Pr. Prof. D. Stăniloae, „Chipul lui Hristos în Biserica Răsăriteană: Iisus Hristos, darul și cunoașterea supremă a lui Dumnezeu” *Orthodoxia* 1/1973, p. 11.

¹² Diac. Conf. Dr. Ioan Caraza, *Fundamentul liturgic al Sfintei Scripturi în teologia patristică*, Ed. Episcopiei Sloboziei și Călărașilor, 2005, sine locco, p. 30.

¹³ Pr. Prof. D. Stăniloae, „Revelația prin acte, cuvinte și imagini” *Orthodoxia* .3/1968, p. 349-350.

¹⁴ Alexis van der Mensbrugghe, episcop de Meudon, *Teologia jertfei euharistice în lumina Sfintei Scripturi și a Sfinților Părinți*, trad. Paraschiv V. Ion, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 7-8/ 1968, p. 580;

Sfânta Scriptură este înțeleasă cu adevărat abia atunci când este transpusă în cadrul vieții umane, atunci când este trăită de persoane. Cu totul alta este viața creștinilor care poartă în suflete cuvintele Sfintei Scripturi. Care este modul concret și accesibil al citirii permanente a Scripturii, dacă nu, chiar (re)trăirea permanentă a Liturghiei? Împreună, Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie sunt o fereastră sau o cale prin care omul intră în sfera celor divine, ele îi arată cheia cunoașterii lui Dumnezeu, căci nimic altceva nu este citirea Sfintei Scripturi prin Sfânta Liturghie, decât un dialog personal și comunitar cu Dumnezeu.

Intimitatea dintre Sfânta Biserică și Sfânta Liturghie

Biserica trăiește atât timp cât Îl are pe Hristos, iar Hristos este prezent atât timp cât există Biserica.

Liturghie înseamnă în grecește *slujire* comună, ea fiind cea care îi adună pe oameni într-o împreună-lucrare.¹⁵ Cuvântul Liturghie trimite, astfel, și la ceea ce se slujește în comun, dar și la cei care sunt în comun pentru a sluji. Deci relația Biserică-Liturghie se află redusă la un singur cuvânt: Liturghie.

În ceea ce privește relația dintre Biserică și Liturghie, Biserica a fost întemeiată pe jertfa lui Hristos pe care o experimentăm în cadrul liturgic, pe de altă parte Liturghia pulsează viața dumnezeiască Bisericii prin Mielul euharistic. Comunitatea se adună în jurul aceluiași Potir, din care se împărtășește în aceeași Biserică¹⁶. Un renumit teolog de origine rusă afirmă că Biserica își împlinește vocația prin Euharistie, prin Liturghia care îi unește pe toți, vii și adormiți, îngeri și oameni, unde „își descoperă și își realizează adevărata realitate”¹⁷. Spiritualitatea, viața duhovnicească, se naște din unirea cu Hristos în Liturghie. Sângele curățit al lui Hristos intră în alcătuirea trupului nostru și-i imprimă dispoziția și puterea de a ne dăruia lui Dumnezeu și semenilor în stare de jertfă. Hristos este într-o veșnică dăruire către Tatăl și către noi, posibilă, deoarece jertfa Sa izvorăște din sentimentul de compătimire cu noi, cei cu care se identifică și cu care împreună suferă, pentru a ne vindeca de egoism. Dar, Hristos este în același timp Arhiereu, Jertfă și Altar. Pentru că ni S-a dăruit și S-a lăsat adus de noi jertfă lui Dumnezeu, curată, fără prihană, Hristos are puterea de a ne dăruia pe noi Tatălui prin voia noastră, ascultătoare glasului părintesc. Liturghia pământească își are pornirea în Liturghia veșnică a Fiului, Care mijlocește pentru noi de-a dreapta Tatălui. Prin intermediul Euharistiei, inima Liturghiei, vibrăm în

¹⁵ http://www.crestinortodox.ro/LITURGHIE-Dictionar_religios-12860-323-1.html.

¹⁶ Pr. Prof. D. Stăniloae, „Teologia Euharistiei” *Ortodoxia* 3/1969, p. 357.

¹⁷ Pr. Prof. Boris Bobrinscoy, *op. cit.*, p. 44.

suferința și moartea lui Hristos ca suferința și moartea noastră să devină Înviere: „Suferința lui Hristos cu noi e o putere, nu o slăbiciune”¹⁸.

Liturghia întreține viața Bisericii prin Hristos, Care este în stare de veșnică jertfă de-a dreapta Tatălui. Hristos susține Biserica prin Liturghie, pentru că ele sunt întemeiate pe Jertfa Sa. Credincioșii, cei ce se unesc în Biserică spre a săvârși Liturghia, reiterează istoric și euharistic Cina cea de Taină și Cincizecimea. După Pogorârea Duhului Sfânt Îl cunoaștem pe Dumnezeu în mod liturgic. De acum, nu mai putem decât să-L trăim liturgic pe Dumnezeu, trăire care se înscrie în firescul relației cu Dumnezeu. Tinda Bisericii este cea care premerge Liturghiei. Duhul Liturghiei se simte și în pictura, cântările și arhitectura Bisericii. Din cauza aceasta în Apus nu se simte duhul intrării „pe un alt tărâm”, mai intim, mai familiar cu ce se citește, cu ce se cântă, cu ce se săvârșește. Ba mai mult, *tremuri de frică* atunci când pășești în giganticele lor catedrale, albe, ce dau senzația de frig, de rece, de gol. Mai ales statuile impresionant de mari și expresive, respingându-te chiar și prin expresia feței, care nu este la fel de primitoare ca într-o pictură desenate cu o căldură spirituală profundă. De aceea în Orient se folosesc mai mult culorile roșu, galben etc. Ar fi de prisos să mai detaliam aici ce fel de sentimente provoacă sunetul apăsător de orgă¹⁹.

Dacă Cina cea de Taină a avut loc într-un loc anume (casa lui Marcu cf. FA 12, 12), la vremea potrivită („plinirea vremii” Gal 4,4) și în comuniune cu cei chemați atunci, evident că și Liturghia trebuia să se desfășoare pe aceleași paliere „schitate” de Hristos: în Biserică, la vremea rânduită și în prezenta comunității. Legătura dintre ele este evidentă prin faptul că Biserica – înțeleasă atât ca și locaș de cult, cât și ca principiu de comuniune între credincioși – nu își are valoarea ei fără Liturghie, dar nici Liturghia nu își găsește rostul fără Biserică.

Pe măsură ce omul devine liturghisitorul propriei sale ființe, se apropie de Hristos și de semenii săi. Avva Dorotei spune că numai prin relații de prietenie cu semenii te apropii de Hristos, sau, prin relație sinceră cu Hristos te apropii de prietenii Lui. Astfel, Hristos este principiul care sudează armonia cu ceilalți²⁰. Această „întâlnire” nu se poate petrece decât numai în Liturghia desfășurată în Biserică: „Biserica este în întregime jertfă, și în întregime preoție”²¹ pentru că săvârșirea Euharistică prelungește preoția lui

¹⁸ Pr. Prof. D. Stăniloae, „Jertfa lui Hristos și spiritualizarea noastră prin împărtășirea de ea în Sfânta Liturghie” Ortodoxia nr. 1/1983, p. 4-116.

¹⁹ Idem, *Spiritualitate și comuniune în Liturghia Ortodoxă*, EIBMBOR 2004, p. 60-75 ș. u.

²⁰ Avva Dorotei, *Învățăături de suflet folositoare*, în Filocalia IX, trad., introducere și note de D. Stăniloae, Ed. Humanitas, ediția a II-a, București, 2002, p. 515;

²¹ Pr. Prof. D. Stăniloae, *Legătura dintre Euharistie și iubirea creștină*, în Studii Teologice, nr. 1-2/1965, p. 32.

Hristos în Biserică, și nu doar preoții, ci și mirenii, care sunt preoți în devenire, dinspre naos spre altar²².

Legătura intrinsecă dintre Biserică și Scriptură

Scriptura nu este o culegere pe care trebuie să o memorezi și, astfel, totul fiind suficient, ci și punerea ei în practică e cea care contează. Dar, citirea și aplicarea ei în afara Bisericii duce la devieri absurde, așa cum s-a întâmplat în apusul catolic și mai ales cel protestant. Dacă în Scriptură este descrisă numai acțiunea și faptele Mântuitorului Iisus Hristos, ele nu se văd aplicabile decât în Biserică. Biserica este cea care pune în practică cuvintele Scripturii: „*Duhul actualizează în comunitatea Bisericii cuvintele Scripturii. Hristos rostește și acum în Duhul Sfânt cuvintele Sale, scoțând în relief alte și alte înțelesuri ale lor, după nivelul meu de înțelegere duhovnicească, dar și după nivelul timpului, al comunității bisericești*”²³. Iar Maxim Mărturisitorul spune: „*E nevoie de multă știință (duhovnicească) pentru ca, înlăturând mai întâi cu grijă vălurile literelor care acoperă Cuvântul, să putem privi cu mintea dezvăluită pe Cuvântul Însuși, stând de Sine și arătând în Sine limpede pe Tatăl, atâta cât este cu putință oamenilor*”²⁴.

Foarte lămurit explică compenetrarea Bisericii și Scripturii părintele profesor Dumitru Stăniloae: „*Biserica ține deci Scriptura, aplicată prin Tradiție, mereu nouă și totuși mereu aceeași*”²⁵. De fapt, aici ar fi trebuit să fie citată toată partea introductivă a Dogmaticii, părintele Stăniloae fiind adeptul neseparării lucrurilor care sunt unitare, el fiind unul dintre cei care corectează direcția spre care mergea teologia secolului XVIII-XIX. Baza acestor aspecte se află în Sfânta Treime, Care deși este în trei Ipostasuri, este totuși una în Ființă. Unitatea ar trebui să fie mai evidențiată, așa cum face aici părintele Stăniloae: „*Biserica, Tradiția și Scriptura sunt împletite într-un întreg, și lucrarea Duhului e sufletul acestui întreg. Dar în acest întreg Duhul dă inițiativa mai mult Bisericii. Ea e mișcată de Duhul Sfânt și mișcarea ei se face în și prin Tradiție și se înviorează prin legătura cu Scriptura*”²⁶ și nu fragmentată.

Pe măsură ce trăim realitatea personală a lui Hristos, Cuvântul Întrupat, trăim și realitatea cuvântului Evangheliei. Sfânta Scriptura primește sens pentru viața concretă a credinciosului când acesta se întâlnește cu

²² Idem, „Liturgia, urcuș spre Dumnezeu și poartă a cerului” Mitropolia Banatului 1-3/1981, p. 41-56.

²³ Idem, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. I, EIBMBOR, București 2003, vol. I, p. 57.

²⁴ Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, în Filocalia II, Apologeticum 2005, p. 243.

²⁵ Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol. I, EIBMBOR, București, 2003, p. 61.

²⁶ *Ibidem*, p. 67.

Hristos Cel răstignit și înviat, pentru că „Hristos nu este un text, ci o Persoană vie, și El locuiește în Trupul Său, Biserica”²⁷. Din cititor și ascultător, credinciosul devine martor al vieții lui Hristos, pentru că El este Cel Care vorbindu-ne despre Sine prin Liturghie ne face contemporani trăirilor Sale. Hristos Se revelează atât prin Tradiție, cât și prin Scriptură, iar Sfântul Duh le vivifică prin Biserică. Doar întrucât Scriptura și Tradiția se alimentează de la izvorul de viață a lui Hristos, ele devin concludente pentru omul contemporan, care „se plânge adesea că adevărul lui Dumnezeu este oferit într-un idiom arhaic – i.e. în limbajul Bibliei – care nu-l mai reprezintă și nu mai poate fi folosit în chip spontan”²⁸.

De ce Scriptura este percepută ca o realitate perimată, care nu se integrează organic vieții cotidiene? Un răspuns ar fi acela că am pierdut dimensiunea liturgică a Cuvântului Scripturistic și, în consecință, Biblia nu produce în noi nici o vibrație sau, mai precis, ne-am atrofiat simțurile, sensibilitatea sufletului la „suspinele negrite” (Rm. 8, 26), cu care Duhul ne cheamă în comuniunea Liturgică. „Cuvântul trebuie celebrat pentru a fi auzit cu adevărat: sărbătorit și vestit; dar de asemenea, reactualizat, interiorizat și asimilat ... în contextul Liturghiei, Cuvântul lui Dumnezeu este propovăduit și celebrat pentru hrana și întărirea spirituală a celor adunați în comunitatea Bisericii”²⁹.

Biserica a dezvoltat o viață a Duhului, o spiritualitate, un cult în care în mod organic se află Scriptura. Prin cult, Scriptura a primit și o interpretare³⁰, iar cei care participă la Liturghie au acces la adevărata interpretare a Evangheliei. „Biblia nu se interpretează intelectual ci existențial, pentru că nu este doctrină, ci o „teo-dramă”, o piesă de teatru divin, care trebuie jucată de Biserică și de creștini, care, lăsându-se prinși de această dramă, descoperă practic cine anume sunt ei, Cine e Dumnezeu și ce este lumea”³¹.

Concluzii

Structura eseului de față provoacă cercetarea teologică, având în vedere relațiile intrinseci dintre Biserică, Liturghie și Scriptură, care sunt analogice relațiilor Persoanelor Treimice. Coordonatele surprinse, prin raporturile Scriptură-Liturghie, Biserică-Liturghie și Biserică-Scriptură, indică

²⁷ George Florovsky, *Biserica, Scriptura și Tradiția – Trupul viu al lui Hristos* - , Trad. Florin Caragiu și Gabriel Mândrilă, Ed. Platytera, colecția Isihasm, București, 2005, p. 43.

²⁸ *Ibidem*, p. 39.

²⁹ Pr. Prof. Dr. John Breck, *Sfânta Scriptură în Tradiția Bisericii* Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2003, p. 28.

³⁰ Diac. Conf. Dr. Ioan Caraza, *op. cit.*, p. 37.

³¹ Arhid. Ioan I. Ică jr, *op. cit.*, p. 75, apud Kevin J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine. A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*, Westminster John Knox Press, 2005.

faptul că toate cele trei nu pot fi despărțite una de alta, ci ele se completează reciproc, una regăsindu-și împlinirea în celelalte două (*perihoresis*), iar celelalte două descoperindu-și profunzimile prin cealaltă. Astfel, am argumentat și faptul că cele trei nu se deosebesc în importanța lor, la fel ca și *structura supremei iubiri* dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt, între ele neexistând o rivalitate, ci o *lucrare în comuniune* (Liturghie).

Chipul lui Dumnezeu se reflectă în Biserică, în cosmos și în sufletul omului. Acesta se răsfrânge pe fețele tuturor celor trei planuri, dându-le unitatea, de care am amintit mai sus, prin Logosul jertfit la Liturghie, revelat în Scriptură și lucrător în Biserică. Dumnezeu-Logosul, Iisus Hristos întrupat, este Principiul coagulator, plecând din Scriptura insuflată de Duhul Său de viață făcător, manifestându-se în Liturghie și prezent în Biserica dreptslăvitoare³².

Abstract: The structure of the present essay challenges theological research, focusing on the intrinsic relations between Church, Liturgy, and Scripture, which are analogous to the relationship between the Persons of the Holy Trinity. The three elements are inseparable, because each finds its fulfilment into the others (*perihoresis*), and the other two discover their depth into the first. Thus, I strongly believe that the three are equally important; there is no competition between them, but communion (Liturgy). The image of God is reflected in the Church, in the Cosmos and in man's soul. It gives unity to the three planes, through the Logos scarified in the Liturgy, revealed in the Scripture and working in the Church. God-the Logos, the embodied Jesus Christ is the coagulating Principle, that starts from the Scripture inspired by the Holy Ghost, that becomes manifest in the Liturgy and present in the Church.

³² Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia, cosmosul și sufletul, chipuri ale Bisericii*, EIBM-BOR, București, 2000, trad., intro. și note de Pr. D. Stăniloae, p. 6-15.

IN MEMORIAM

Preafericitul Părinte Alexei al II-lea, Patriarhul Moscovei, a trecut la Domnul



În dimineața zilei de 5 decembrie, Patriarhul Alexei al II-lea al Moscovei și al tuturor rușilor a trecut la cele veșnice, la reședința sa de la Peredelkino, de lângă capitala Rusiei, în etate de 79 de ani.

Sanctitatea Sa s-a născut la 23 februarie 1929 în orașul Tallin (Estonia), urmând în perioada 1947-1949 cursurile Seminarului Teologic din Sankt-Petersburg, în 1953 finalizând și cursurile Academiei Teologice din același oraș. În anul 1950 a fost hirotonit preot la biserica din Johvi (Estonia), iar în 1957 a fost numit paroh al catedralei Uspenski din Tartu și protopop al regiunii cu același nume. La data de 3 martie 1959 a fost tuns în monahism la Lavra Sfânta Tre-

ime (Serghiev-Posad), iar în 1961 a fost ales episcop de Tallin și locțiitor de Riga. În același an, episcopul Alexei a fost numit adjunct al Președintelui Departamentului pentru Relații Externe Bisericești al Patriarhiei Moscovei, iar în iunie 1964 a fost ridicat la rang de arhiepiscop, devenind și membru permanent al Sf. Sinod de la Moscova. În această calitate a fost președinte succesiv al anumitor comisii sinodale. În anul 1968, arhiepiscopul Alexei a fost ridicat la treapta de Mitropolit de Leningrad și Novgorod și locțiitor de Tallinn. În ziua de 7 iunie 1990 a fost ales de către Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse în demnitatea de Patriarh al Moscovei și al întregii Rusii, fiind întronizat la data de 10 iunie a aceluiași an.

Preafericitul Părinte Alexei al II-lea, Patriarhul Moscovei, a trecut la Domnul.

Patriarhul Alexei al II-lea a activat intens pe plan ecumenic, ca: membru în Comitetul Central al Consiliului Mondial al Bisericilor (1961-1968); membru al Comisiei „Credință și Constituție” (1964-1968); președinte al Conferinței Bisericilor Europene (1987-1992) etc. Preafericirea Sa a fost doctor în teologie al Academiei Teologice din Sankt-Petersburg, doctor honoris causa al mai multor instituții academice de teologie din întreaga lume (Praga, New-York, Belgrad, Tbilisi, etc), primind de-a lungul vremii numeroase alte distincții din partea a diferite state sau Biserici Ortodoxe surori.

Pe data de 6 decembrie 2008, la reședința patriarhală din Peredelkino, sub președinția Mitropolitului Vladimir de Sankt-Petersburg și Ladoga, decanul de vârstă, Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse, alcătuit din 12 ierarhi, după ce a înălțat rugăciune de pomenire pentru patriarhul Alexei al II-lea, potrivit *Statutului Bisericii Ortodoxe Ruse*, l-a ales prin vot secret pe Mitropolitul Kiril de Smolensk și Kaliningrad în demnitatea de locum tenens de Patriarh al Bisericii Ortodoxe Ruse.

Slujba de înmormântare a Patriarhului Alexei al II-lea a fost săvârșită pe data de 9 decembrie 2008, în Catedrala „Iisus Mântuitorul” din Moscova, iar înhumarea, potrivit dorinței sale, a avut loc în Catedrala „Botezul Domnului” tot din Moscova. Biserica Ortodoxă Română a fost reprezentată la acest



eveniment de către Preafericitul Părinte Patriarh Daniel, însoțit de către Înaltpreasfințitul Părinte Teofan, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei.

În mesajul de condoleanțe transmis Sf. Sinod al Bisericii Ortodoxe Ruse în numele ierarhilor, preoților și credincioșilor Bisericii Ortodoxe Române, Preafericitul Părinte

Patriarh Daniel afirma: „Patriarhul Alexei al II-lea rămâne în memoria noastră ca un mărturisitor al credinței ortodoxe în vremurile grele ale comunismului, și ca un promotor neobosit al dialogului și cooperării intercreștine și interreligioase. În același timp, înțeleptul Patriarh Alexei al II-lea a reorganizat Biserica Ortodoxă Rusă într-o perioadă de rapide transformări politice și sociale din Europa Răsăriteană, numele său rămânând

Preafericitul Părinte Alexei al II-lea, Patriarhul Moscovei, a trecut la Domnul.

pentru totdeauna legat de reconstruirea Catedralei „Iisus Mântuitorul” din Moscova, căreia i-a redat măreția de odinioară”.

Slujba înmormântării Patriarhului Alexei al II-lea s-a desfășurat sub protia Sanctității Sale, Patriarhul Ecumenic Bartolomeu I, alături de care s-au aflat pe lângă Preafericitul Părinte Patriarh Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, Patriarhul Ilie al II-lea al Georgiei, Arhiepiscopul Ieronim al II-lea al Atenei și al întregii Grecii, Arhiepiscopul Anastasie al Tiranei și întregii Albanii, Arhiepiscopul Hristofor al Cehiei și Slovaciei, ca și reprezentanți ai Patriarhiei Alexandriei, Antiohiei, Ierusalimului, Serbiei, Bulgariei, Arhiepiscopiei Ciprului, Bisericii Ortodoxe din Polonia, ca și ai Bisericii Ortodoxe din America (OCA), cu care Patriarhia Moscovei întreține relații canonice.

Este evident că moștenirea Patriarhului Alexei al II-lea în Biserica Ortodoxă Rusă este una de substanță. Preafericirea Sa a reușit să redea odată cu căderea comunismului, strălucirea Ortodoxiei Ruse de altădată, construind sau refăcând numeroase lăcașuri de cult, revitalizând învățământul teologic, dând o dimensiune extraordinară operei filantropice și reușind să unească întreaga suflare rusă de pe terra sub propriul său omofor, odată cu gestul de reintegrare în comuniune cu Patriarhia Moscovei a Sinodului Bisericii Ortodoxe Ruse din afara granițelor Rusiei.

Veșnică să-i fie pomenirea!...

Dr. Ștefan Toma

Surse: www.ec-patr.org, www.mospat.ru

RECENZII

Jaqueline Dentzer-Feydy, Michèle Vallerin, Thibaud Fournet, Ryad et Anas Mukdad, *Bosra aux portes de l'Arabie*, Guides archéologique de l'Institut Français du Proche-Orient N° 5, Beyrouth, Damas, Amman, 2007, XVI + 366 p., cu numeroase planuri și ilustrații.



Institutul francez pentru Orientul Apropiat publică o colecție numită *Ghidul arheologic* al cărei volum cu numărul cinci este dedicat orașului Bosra, azi în Siria. Treizeci și trei de autori au colaborat la realizarea acestui ghid arheologic. În afara părții introductive, care cuprinde *Lista autorilor* (p. IV), *Cuprinsul* (p. V-VIII), o *Prefață* semnată de Michel al-Maqdissi, Director general al Antichităților și al Muzeelor (p. IX-X), un *Cuvânt înainte* (p. XI-XII) semnat de Sleiman Mukdad, *Mulțumiri* (p. XIII), o *Schemă cronologică* (p. XIV) și un *Avertisment către cititor* (p. XVXVI), cuprinsul propriu-zis al volumului este format dintr-o introducere și două părți de mari dimensiuni.

Introducerea propriu-zisă (p. 1-2) este de mici dimensiuni și cuprinde ceea ce indică subtitlul ei: *Bosra în cadrul ei natural*.

Prima parte (p. 3-130) cuprinde șase capitole, corespunzătoare celor șase perioade cronologice successive din istoria Bosrei: de la epoca bronzului la epoca elenistică (p. 5-8), perioada elenistică și nabateiană (p. 9-24), perioada romană (p. 25-56), perioada bizantină (p. 57-72), perioada islamică a omeiazilor până la otomani (p. 73-98) și perioada otomanilor și cea contemporană (p. 99-130). Anii între care sunt cuprinse aceste epoci, în ceea ce privește istoria Bosrei, se pot vedea limpede în *Cronologia generală* (p. XIV) deja menționată. Este fascinantă perioada elenistică a orașului Bosra când este consemnat cu numele de Bustra, precum și cea nabateiană când s-a

Recenzii

numit Buhora, fiind primul oraș nabateian din secolul II î. Hr. cunoscând o deosebită dezvoltare, fapt dovedit de urmele de construcții rămase din această perioadă (vezi, de ex. Nișa din arcul nabateian, p. 15), scrierea nabateiană (p. 16-18), ceramica de o finețe cu totul aparte (p. 21-22), sticla (p. 23). Pentru istoricul bisericesc prezintă un interes deosebit perioada romană când în anul 106 Bostra a devenit capitală a provinciei Arabia, fiind numită Neatrajana Bustra. Tot în această perioadă a pătruns aici creștinismul. Primele atestări certe ale prezenței creștinismului la Bosra provin din epoca severilor (193-235), însă alte surse neatestare științific pretind că creștinismul ar fi pătruns aici încă din epoca apostolică. Faimosul Origen a venit la Bosra pentru a combate erezia hristologică a unui oarecare Beril. Prezența unui episcop în oraș, în anii 210-230, dovedește faptul că comunitatea creștinilor era ceva mai veche. Apropierea de Palestina și importanța orașului ne permit să afirmăm că creștinismul a fost prezent la Bosra la sfârșitul secolului I. Ne sunt cunoscuți de asemenea alți doi episcopi de Bosra. Primul dintre ei, numit Heraclid al Arabiei, este pomenit în legătură cu un sinod ținut împotriva lui tot de Origen. Se pare că acest Heraclid era un successor al lui Beril de Bostra. Dacă presupunerea este corectă, înseamnă că la acea vreme titularul scaunului de Bosra era mai marele episcopilor creștini din provincia romană Arabia. De asemenea este cunoscut un titular al scaunului Episcopal de Bosra de la sfârșitul secolului III pe nume Maxim, menționat de un sinod ținut în anul 264 la Antiohia. Volumul nu consemnează existența unor urme arheologice creștine în această perioadă. De fapt, în mod oarecum surprinzător, la Bosra nu sunt prezente nici urme ale vreunui mare sanctuar păgân sau ale vreunui templu monumental, lucru neobișnuit pentru un oraș de o asemenea importanță (vezi cap *Les Dieux*, p. 41-43). Prima biserică creștină este atestată în secolul al V-lea, ceea ce nu exclude existența uneia anterioare (p. 57). Capitolul dedicat perioadei bizantine cuprinde nu numai o descriere a creștinismului din Bosra din această perioadă, (p. 57-59), ci înfățișează cea mai veche inscripție creștină descoperită la Bosra care aparține episcopului Antipater de Bosra (mijlocul sec. V) și a fost plasată pe biserica Fecioarei al cărui fondator a fost (p. 57-58). Din perioada bizantină provin restul bisericilor din Bosra, care sunt prezentate pe larg în diferite capitole din partea a doua. De asemenea, o bună parte din mozaicurile care provin din această perioadă au fost descoperite în biserici.

Recenzii

Interesante pot fi de asemenea ultimele două pagini (p. 129-130) ale acestei prime părți, întrucât prezintă munca arheologică desfășurată aici în secolul XX. De remarcat că această primă parte conține planul orașului pentru epoca bronzului (p. 4), epoca nabateiană (p. 14), epoca romană (p. 35), epoca bizantină (p. 60) și cea islamică (p. 72).

Partea a doua a volumului propune o prezentare a monumentelor din Bosra, împărțite pe cartiere: de est (p. 132-172), de sud (p. 173-210), central (p. 211-267), de vest (p. 268-274) și de nord (p. 275-309). Ultimul capitol (p. 310-333) prezintă în manieră tematică diferitele aspecte ale vieții vechiului oraș Bosra, precum aprovizionarea cu apă, habitatul de la periferie, vegetația și culturile agricole, drumurile, necropolele etc. Bineînțeles că și în prezentarea acestei părți ne vom opri în special asupra bisericilor. În capitolul dedicat prezentării cartierului de est, este descrisă în amănunt marea biserică în plan central, numită și "catedrala estului" (p. 137-146) și sunt redată imagini ale acesteia luate din diferite poziții. Tot în cartierul de est se află biserica Sfinților Serghie și Vach și Leonțiu precum și palatul episcopal Sfântul Serghie (p. 155-160), prezentate de aceeași manieră. În plus apar planuri ale acestor construcții, precum și redarea unui fragment de pictură din biserica Sfinților Serghie și Vach și Leonțiu (p. 159). În cartierul central se află așa-numita biserică a "termelor din sud", datată în sec. V-VI (p. 216-217).

În afara bisericilor, merită întreaga atenție și teatrul din Bosra, una dintre principalele atracții turistice ale orașului, datorită mărimii lui și forme excelente în care s-a conservat, probabil și pentru că în epoca islamică a fost transformat în fortăreață (p. 173-178).

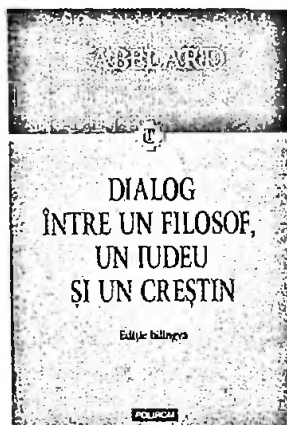
Finalul volumului cuprinde bogate *Referințe bibliografice* (p. 335-349), un *Index general* (p. 351-362) și un *Index al edificiilor din Bosra* (p. 363-364).

Utilitatea volumului este întărită de numeroasele planuri, hărți, schițe cronologice, tabele și fotografii care sunt presărate în întreg volumul. Prezentul ghid arheologic este unul cu adevărat științific, special gândit nu atât pentru turiștii obișnuiți cât mai ales pentru specialiștii (istorici, arheologi, teologi, istorici bisericești etc.) care vizitează Bosra. Am simțit pe viu utilitatea acestui volum cu ocazia vizitării acestui oraș în luna octombrie a acestui an, împreună cu un grup de istorici bisericești din Germania.

Pr. Lect. Dr. Daniel Buda

Recenzii

Abelard, *Dialog între un filosof, un iudeu și un creștin*, trad. și note de Filotheia Bogoiu și Sorana Sorta, prefață și tabel cronologic de Bogdan Tătaru-Cazaban, ed. îngrijită de Adrian Muraru, colecția *Tradiția creștină* (coordonată de Ioan-Florin Florescu și Adrian Muraru), Ed. Polirom, Iași, 2008, 302 p.



Al șaselea volum al colecției *Tradiția creștină* ne oferă traducerea lucrării lui Abelard *Dialogus inter philosophum iudaeum et christianum*. Având la baza textului original latin o ediție nouă (1995) publicată de Hans-Wolfgang Krautz (vezi *Notă asupra ediției*, p. 7), traducerea românească realizată de Filotheia Bogoiu și Sorana Sorta ne propune un text românesc cu fraze potrivite caracterului limbii române și note explicative care în mod intenționat se mărginesc, cu unele excepții, la indicarea traseului numeroaselor motive prezente în epocă, precum erudiția, ironia, naivitatea etc. De asemenea, traducerea textelor biblice nu urmează variantele românești recepte pentru că acestea, „mixte” fiind, adică amestecă versiuni ebraice, grecești sau latine ale textului inspirat, nu converg întotdeauna cu textul Vulgatei folosit de Abelard (vezi *Notă asupra traducerii*, p. 9-10).

După deja de acum obișnuitele *Abrevieri pentru textele biblice* (p. 11) și *Tabelul cronologic* (p. 13-15), realizat de Bogdan Tătaru-Cazaban, același autor propune drept introducere studiul cu titlul *Abelard: legea naturală și dialogul monoteismelor în secolul al XII-lea* (p. 17-29) susținut la Congresul european de istorie a religiilor, București, 21-23 septembrie 2006. Acest studiu erudit propus de consilierul prezidențial pentru probleme de cultură și culte diferă de celelalte studii introductive cu care ne-a obișnuit deja colecția *Tradiția creștină*, tocmai prin faptul că nu are un caracter pronunțat propedeutic. Totuși, el oferă o imagine destul de clară asupra contextului în care a apărut acest *Dialog* al lui Abelard; clarifică cine sunt partenerii de dialog, anume un filosof „de origine musulmană, se pare” (p. 21), un creștin și un iudeu. Tema discuției este relația dintre religiile revelate și legea naturală, conținută în înțelepciunea antică. Mediator este „înțelepciunea antică”, care a făcut posibilă

Recenzii

„în mare măsură ... întâlnirea monoteismelor în Evul Mediu”. Finalul studiului schițează locul pe care această lucrare în special și efortul intelectual al lui Abelard în general „il ocupă într-o posibilă istorie a întâlnirii monoteismelor în Evul Mediu” (p. 27).

Textul propriu-zis al Dialogului (p. 31-283 în original latin și traducere românească) prezintă un vis (probabil al autorului) în care trei bărbați, un filosof „fără nici un legământ sfânt” care „s-a mulțumit numai cu legea naturală” (p. 33), un iudeu și un creștin, după ce s-au certat mult, au hotărât să se supună judecății autorului. După ce el acceptă medierea cerută în numele celor trei de către filosof, runda întrebărilor este deschisă tot de către acesta. Se stabilește de asemenea de comun acord ca iudeul să răspundă la întrebările filosofului, iar creștinul doar să aducă completări, dacă consideră necesar acest lucru. Întrebările puse de filosof evreului duc la dezbaterile raportului dintre legea naturală și legea mozaică, rolul legii mozaice pentru poporul evreu și raportul acesteia cu restul umanității. De observat că creștinul nu intervine deloc în această discuție.

Practic, Dialogul ar putea fi împărțit în două părți, în afara introducerii prezentată mai sus: prima parte (p. 38/39-110/111) cuprinde dialogul dintre filosof și evreu pe teme precum raportul dintre legea naturală și Legea dată evreilor prin Moise, rolul Legii lui Moise pentru poporul evreu, tăierea împrejur. Finalul acestei prime părți este marcat de o scurtă luare de poziție a judecătorului. Partea a doua (p. 110/111-282/283) cuprinde dialogul dintre filosof și creștin pe teme precum raportul dintre legea creștină și legea naturală, virtuțile cu feținirea și clasificarea lor, răul și binele suprem, din care derivă

După *Notele* explicative mai restrânse decât în volumele anterioare (p. 285-290), ne este pusă la dispoziție o listă cu *Bibliografie* (p. 291-296), volumul încheindu-se cu un *Indice de referințe biblice în traducere* (p. 297-300) și un *Indice de nume proprii în traducere* (p. 301-302).

Aș dori, de asemenea, să prezint *câteva aspecte aparte* ale acestei scrieri. Deși filosoful este numit, la început, „fără nici un legământ sfânt” care „s-a mulțumit numai cu legea naturală” (p. 33), afirmația evreului – în cadrul dezbaterii legate de tăierea împrejur – despre filosof și grupul din care face el parte că „voi, imitându-l pe părintel vostru Ismael, o păstrați până în ziua de azi, primind tăierea împrejur în al doisprezecelea an” pare a confirma presupunerea domnului Cazaban din studiul introductiv că acesta a fost

Recenzii

un musulman. Să fi fost într-adevăr musulmanii, cel puțin cei învățați, demni de a fi considerați în Europa secolului al XII-lea drept cei mai fideli urmași ai filosofilor antici? Să fi cunoscut creștinii atât de puțin islamul încât să nu știe că și aceștia au o lege considerată divină care este cuprinsă în Coran? Sunt întrebări pe care orice cititor al acestor dialoguri și le pune în mod inevitabil.

De asemenea merită subliniat faptul că nu avem de-a face cu o confruntare în trei, ci de o discuție un dialog (pe alocuri polemic) al filosofului cu evreu iar apoi a aceluiași filosof cu creștinul. Finalul nu mai consemnează vreo apreciere a judecătorului, așa cum ne-am fi așteptat.

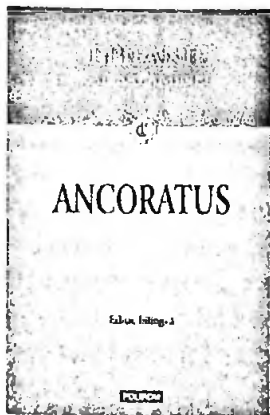
Argumentele partenerilor de discuție sunt susținute cu ajutorul Sfintei Scripturi a Vechiului și Noului Testament, cu citate din filosofi și Părinți ai Bisericii, dar și cu ajutorul logicii. Așa cum era de așteptat, iudeul citează cu precădere Vechiul Testament, iar creștinul, Noul Testament. Filosoful uzitează de ambele testamente, astfel încât erudiția sa biblică este apreciată de parteneri. Sunt invocați, atât de către creștin cât și de către filosof, autori creștini precum Grigorie (desigur, papa Grigorie cel Mare), Augustin [numit de către creștin cel care „mai întâi a fost unul de-al vostru” (p. 147), adică de-al filosofilor, iar de către filosof drept „cel mai mare filosof al vostru” (p. 161), adică al creștinilor] Boetius, Sfântul Antonie cel Mare, Sfântul Atanasie cel Mare, și filosofi păgâni precum Aristotel, Tullius, Epicur, Plotin, Socrate etc.

Lucrarea este relevantă și din punct de vedere istoric arătând, prin descrierea pe care evreul însuși o face poporului din care face parte – adică drept un popor rătăcitor, suferind, urât de ceilalți, aflat la discreția stăpânilor lumesti – percepția epocii asupra urmașilor lui Israel (p.51-57). Din punct de vedere strict teologic, lucrarea merită atenție mai ales pentru elementele angelologice prezente în ea. Pentru istoria exegezei, mi se pare interesant faptul că dreptul Iov este perceput de către filosof un păgân care a respectat Legea (p. 79), evreul în consideră drept un posibil convertit (p. 81) pentru ca mai târziu, în discuția cu creștinul, filosoful să-l numească pe Iov drept „unul de-al nostru” (p. 115).

Pr. Lect. Dr. Daniel Buda

Recenzii

Epifanie al Salaminei, *Ancoratus*, ediție bilingvă, colecția *Tradiția creștină*, vol. 5, trad. și note de Oana Coman, studiu introductiv de Dragoș Mirșeanu, ediție îngrijită de Adrian Muraru, Polirom, Iași, 2007, 422 p.



Textul lucrării *Ancoratus* (adică cel ancorat în credință), având la bază textul original preluat după colecția germană GCS 25, comparată și îmbunătățită cu textul din PG 41 (*Notă asupra ediției*, p. 7), vede lumina tiparului la editura Polirom ca al cincilea volum al colecției *Tradiția creștină*. *Notă asupra traducerii* (p. 9-12) ne atrage atenția asupra dificultăților pe care traducătorul acestei lucrări le-a întâmpinat și ne informează că avem de-a face cu o traducere făcută după metoda disociativă: pasajele fără miză dogmatică au fost traduse mai liber, iar în cazul celor dogmatice s-a preferat o traducere cât mai

aproape de original. După *Indicele biblic* (p. 13) și *Tabelul cronologic* (p. 15-16), poate fi citit studiul introductiv cu titlul *Epifanie, Ancoratus și alteritatea de credință* (p. 17-38) semnat de Dragoș Mirșeanu, care ne prezintă viața și activitatea Sfântului Epifanie, scrierile acestuia, cu accent deosebit pe *Ancoratus*.

Alături de *Panarion*, *Ancoratus* este una dintre cele mai importante lucrări ale Sfântului Epifanie. A fost scrisă în anul 374 la cererea comunității din Pamfilia, care își dorea o explicație competentă de la o persoană autorizată despre credința corectă în Sfânta Treime, în special despre Sfântul Duh. Prin conținutul ei, lucrarea depășește așteptările destinatarilor, fiind un fel de „compendiu al dogmelor Bisericii bazat pe Sfânta Scriptură și pe Sfânta Tradiție” (p. 30). Sunt astfel tratate și alte teme adiacente, precum Întruparea sau învierea trupurilor.

După conținutul ei, lucrarea poate fi împărțită astfel:

- epistola introductivă;
- cap. 2-75: învățătura Bisericii despre Sfânta Treime, împotriva obiecțiilor arienilor și a pnevmatomahilor prezentate într-un mod nu tocmai sistematic. După ce este dovedită dumnezeirea Duhului Sfânt (cap. 5-7), sunt aduse dovezi în favoarea existenței Sfintei Treimi: formula baptismală (cap. 8), Trisaghionul (cap. 10-26). După un scurt interludiu în care este

Recenzii

tratată dogma Întrupării (cap. 27-38), este dovedită dumnezeirea Fiului (45-63), precum și consubstanțialitatea Fiului (cap 65-71) și a Duhului Sfânt (72-74).

- cap. 83-100: sunt aduse argumente în favoarea învățaturii privind învierea trupurilor împotriva păgânilor (cap. 83-86) și a lui Origen (87-100);

- cap. 100-109: pledează pentru convertirea păgânilor cu ajutor, respinge concepțiile maniheilor și ale marcioniștilor cu privire la Dumnezeuul iudeilor, condamnă necredința iudeilor, precum și erezia lui Sabelie.

Finalul cuprinde un îndemn la păstrarea credinței și redă două crezuri pe care le recomandă a fi folosite în scop baptismal. Primul, mai scurt, (cap. 119) este crezul baptismal al scaunului mitropolitan de Constantia (Salamis) introdus în uz nu cu mult înaintea alegerii Sfântului Epifanie în această funcție. Al doilea crez, mai lung (cap. 120) a fost compus de însuși Epifanie (dovadă în acest sens stă Epistola 1081/9 a acestuia).

Din cuprinsul lucrării, prezintă o deosebită importanță următoarele capitole: 1): 12-13 în care ne este prezentată lista ereziilor; 2) 87-100, în care este respinsă opinia despre învierea morților a lui Origen.

1) În cap. 12-13 avem o listă de 80 de erezii, clasificate după cum urmează:

- înainte de darea Legii prin Moise: 5 erezii;
- de la darea Legii prin Moise la venirea lui Hristos: 11 erezii;
- după venirea lui Hristos: 60 de erezii;
- 4 erezii elinești;

„Ereziile mamă” sunt considerate a fi: barbarismul, scitismul, elenismul, iudaismul și samaritismul. Din acestea au luat naștere 20 de erezii înainte de venirea lui Hristos (4 sunt ereziile elinești, 7 s-au născut din iudaism, iar 4 din samaritism) și restul de șaizeci își au originea în perioada de la venirea lui Hristos până la domniile împăraților Valentinian, Valens și Grațian. Este ușor de observat că pentru Epifanie, „erezie” nu înseamnă doar deviație de la dreapta credință, ci în această categorie el include și școlile filosofice grecești și grupările (partidele) religioase evreiești. Acest înțeles al termenului „erezie”, mai apropiat de înțelesul original, se bazează pe convingerea acestui Sfânt Părinte că erezia se află în afara Bisericii, deci „erezie” desemnează orice concepție religioasă necreștină. Împărțirea, la Epifanie, a ereziilor în diferite clase se bazează pe concepția că ele își au originea în răzvrătirea originală, de aceea nasc noi și noi diviziuni. Din perspectiva ereziilor și a concepției despre ele, *Ancoratus* pregătește schema

Recenzii

și ideologia ereziologică mult mai elaborată din lucrarea de mai mari dimensiuni, *Panarion* scrisă în anul 377. În această lucrare avem dezvoltat un soi de „teologie” a ereziilor. Numărul 80 are trimitere directă la Cântarea Cântărilor 6, 8-9: „Solomon are șaizeci de regine și optzeci de concubine, iar fecioarelor socoteala cine le-o mai șine! / Dar ea e numai una, porumbița mea, curata mea; una-i ea la a ei mamă ...” Interpretarea alegorică a Sfântului Epifanie sună așa: cele 80 de concubine sunt ereziile, în vreme ce „porumbița” este Biserica (vezi nota 40, p. 345-346). Pentru a atinge numărul de 80 de erezii, mai ales în lucrarea *Panarion*, Epifanie forțează lucrurile, descriind erezii hilare, mai degrabă imaginare, cu doar doi adepți.

Mai trebuie spus că Epifanie face distincție între erezie și schismă. El enumeră două schisme existente în Biserică până la vremea sa: a meletienilor în Egipt și a audienilor în Mesopotamia.

2) Epifanie este cunoscut drept unul dintre cei mai înfocați adversari postumi ai lui Origen. Capitolele dedicate respingerii ideii că trupurile nu vor învia din *Ancoratus* însă, nu cuprind atacuri împotriva lui Origen ca persoană, care potrivit lui Epifanie, ar fi învățat că trupurile omenești din această lume nu mai învie căci în viața viitoare vom primi alte trupuri, ci doar o serie de argumente împotriva acelor care „au impresia că sunt creștini, dar se încred în Origen” în privința învierii trupurilor. Argumentele aduse sunt de natură logică (este normal ca la judecata viitoare, alături de suflet să fie și trupul prin care s-a păcătuț), dar în special biblică (1 Co 15, 53, In 12, 24 etc.), precum și argumentul central hristică (Hristos a înviat din morți unele persoane, prevestind astfel învierea trupurilor tuturor oamenilor. Propria Lui Înviere este argumentul central, iar cine spune că Trupul lui Hristos a fost altfel decât al nostru, riscă să devină dochetist).

Obișnuitele de acum (pentru colecția *Tradiția creștină*) Note explicative în număr de 457 (p. 339-390) sunt competent realizate ca și *Bibliografia* (p. 391-406), în nici un caz exhaustivă, lucru pe care de fapt nici nu îl pretinde, *Indicele de referințe biblice în traducere* (p. 407-416) și *Indicele de nume proprii în traducere* (p. 417-422) se află la sfârșitul volumului. Cred că nu are sens să mai încerc să conving pe cineva de importanța acestei lucrări a Sfântului Epifanie pentru teologul specialist.

Pr. Lect. Dr. Daniel Buda

Recenzii

Ștefan Lucian Toma, *Tradiție și actualitate la pr. Dumitru Stăniloae*, Editura Agnos, Sibiu, 2008, 295 p.



Interesul față de gândirea părintelui Stăniloae este, îndeobște, encomiastic-muzeal și nu viu critic. Recepția specializată a ideilor prezintă un *non sequitur* evident față de operă și riscă să se epuizeze infertil în spațiul admirației cultural-teologice. În termenii lui Mihail Șora, schimbul de idei trebuie să fie un „dialog generalizat”¹. În elaborarea cunoașterii elementele decisive sunt: evaluarea critică, preluarea critică, transmiterea creatoare. Potrivit lui H.-R. Patapievici, „orice cultură vie este un organism care funcționează ca o piață de idei”, însă toate criteriile asigurării fertilității cognitive depind de realizarea „*criteriului masei critice*” (numărul participanților la schimbul de idei să fie suficient de mare)². Tot el face o paralelă între „sentiment” ca instrument al culturii generale generator de „*stări de conștiință și de emoții culturale*” și „argument” ca operație a culturii ideilor prin care publicul avizat rămâne cu „*informații, cunoștințe și structuri argumentative*”³.

Ștefan Lucian Toma, în lucrarea sa „*Tradiție și actualitate la pr. Dumitru Stăniloae*”⁴, reușește să infirme teoria potrivit căreia teologia ortodoxă, în speță cea românească, este o grădină („*a Maicii Domnului*”, papa Ioan Paul II) care lăncezește fără relief pe mâna grădinarilor/teologilor autohtoni și care se animă luxuriant pe mâna grădinarilor/teologilor occidentali. Autorul sesizează rolul profetic al părintelui Stăniloae pentru teologia ortodoxă română și întregul parcurs al lecturii stă sub semnul cuvintelor lui Al. Paleologu „*Părintele Stăniloae mi-a luat atunci solzii de pe ochi*”⁵.

¹ Mihail Șora, *Eu, tu, el, ea... sau Dialogul generalizat*, Cartea Românească, București 1990.

² Horia-Roman Patapievici, *Despre idei și blocaje*, Editura Humanitas, București 2007, p. 47.

³ *Ibidem*, p. 65.

⁴ Ștefan Lucian Toma, *Tradiție și actualitate la pr. Dumitru Stăniloae*, Editura Agnos, Sibiu 2008.

⁵ Al. Paleologu, *Moștenirea creștină a Europei*, Editura Eikon, Cluj-Napoca 2003, p. 10.

Recenzii

În 1985, Jürgen Moltmann îl numește pe teologul român Dumitru Stăniloae „un *teolog panortodox*”, considerându-l „cel mai creativ și influent teolog ortodox contemporan”⁶. Heidegger se referă cu generozitate la Stăniloae ca la al doilea ca importanță gânditor creștin al secolului XX⁷, în timp ce Olivier Clement spune: „Cu adevărat părintele Stăniloae este astăzi cel mai mare teolog ortodox. Pe măsură ce va fi tradus în limbile occidentale, opera sa se va afirma ca una din creațiile majore ale gândirii creștine din a doua jumătate a secolului nostru”⁸. Cercetări asupra operei lui s-au făcut relativ la eclesiologie (E. O'Brien, R.G. Roberson⁹ și recent Nicolae Moșoiu¹⁰), conceptul îndumnezeirii (E. Bartoș¹¹, J. Henkel¹²), creație și lume (M. Bielawsky), triadologie și hristologie (S. Rogobete¹³) și antropologie (S. Frunză¹⁴). Putem afirma că, aici sunt îndeplinite criteriile „masei critice” de realizare a pieței ideilor specializate, la care s-a referit domnul Patapievici.

Lucrarea tânărului teolog român, Ștefan Lucian Toma, respiră prin rafinament elen și construcție stilistică neobizantină. Autorul își propune să evidențieze rolul de mediator al părintelui Stăniloae între Părinții greci și

⁶ J. Moltmann, „Geleitwort” în D. Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, traducerea în germană de H. Pitters, Cologne/Gütersloh, 1985, p. 10. Moltmann scria: „Deși încă în mare parte necunoscut în Occident, Stăniloae este totuși cel mai creativ și influent teolog ortodox contemporan”.

⁷ A. Plămădeală, „În loc de introducere: Generația Stăniloae”, în I.I. Ică jr., ed., *Persoană și Comuniune: Prinos de cinstire preotului profesor academician Dumitru Stăniloae (1903-1993)*, Editura Arhiepiscopiei Ortodoxe, Sibiu 1993, p. XI-XXI.

⁸ O. Clément, „Le Père Dumitru Stăniloae et le génie de l'orthodoxie Roumaine”, în *Prinos de cinstire...*, p. 82-89.

⁹ E. O'Brien, *The Orthodox Pneumatic Ecclesiology of Father Dumitru Stăniloae; An Ecumenical Approach*, disertație Mphil (Dublin, 1984), R.G. Roberson, *Contemporary Romanian Orthodox Ecclesiology. The Contribution of Dumitru Stăniloae and Younger Colleagues*, disertație PhD (Roma, 1988).

¹⁰ Nicolae Moșoiu, *Taina prezenței lui Dumnezeu în viața umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae*, Editura Paralela 45, Brașov 2000.

¹¹ Emil Bartoș, *Conceptul de îndumnezeire în teologia lui Dumitru Stăniloae*, Editura Cartea Creștină, Oradea, 2002.

¹² Jürgen Henkel, *Îndumnezeire și etică a iubirii în opera părintelui Dumitru Stăniloae*, Editura Deisis, Sibiu, 2003.

¹³ Silviu Eugen Rogobete, *O ontologie a iubirii. Subiect și realitate personală supremă în gândirea părintelui Dumitru Stăniloae*, Editura Polirom, Iași, 2000.

¹⁴ Sandu Frunză, *O antropologie mistică. Introducere în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae*, Editura Omnicop, Craiova 1996. Ibidem, *Experiența religioasă în opera lui Dumitru Stăniloae*, Editura Dacia, Cluj-Napoca 2001.

Recenzii

teologii ortodocși moderni. Gheorghios A. Galitis plasează și el teologia pr. Stăniloae în „*sinteza logicului cu apofaticu*”¹⁵.

Părintele Dumitru Stăniloae a fost hărăzit cu vocația universalității în Ortodoxie, devenind el însuși tradiție în cadrul Tradiției Bisericii, iar gândirea sa e unanim recunoscută ca un aspect al dinamicii acestei Tradiții Răsăritene, dar și al unei sinteze neopatrstice contemporane. Prin pr. Stăniloae, Ortodoxia a putut să ofere ceva original teologiei contemporane, deschiderea exegetică a Tradiției constituie pentru el genialitatea Ortodoxiei.

Potrivit lui Nellas, pr. Stăniloae este primul ortodox care a subliniat importanța teologiei palamite pentru epoca noastră. Orientarea spre teologia Sfântului Grigorie Palama a marcat și pentru Părintele D. Stăniloae întoarcerea sa definitivă de la așa-numita „teologie de școală” care purta sub influență occidentală o amprentă rațională. Cu lucrarea sa despre *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama* (1939) și începutul traducerii *Filocaliei* în anii '40, părintele **Dumitru Stăniloae a declanșat cu mult înainte de Meyendorff mișcarea neoisihastă ortodoxă în teologia secolului XX**, mișcare care în prezent are reprezentanți însemnați în personalități cum sunt episcopii Kallistos Ware sau mitropolitul Serafim Joantă¹⁶. Cu toate acestea drept „cel mai important cercetător al lui Palama din deceniile trecute” trece până astăzi părintele John Meyendorff cu teza sa din 1959, acest studiu rămâne până astăzi drept „lucrarea-standard despre Palama”¹⁷. Pentru **Fairy Lilienfeld, părintele Stăniloae e cel mai însemnat reprezentant dintre teologii ortodocși contemporani care valorizează isihasmul palamit drept o gândire autentic ortodoxă**¹⁸. Teologii ortodocși actuali, spre exemplu K. Savvidis¹⁹, se străduiesc și astăzi

¹⁵ Șt.-L. Toma, *op. cit.*, p. 33.

¹⁶ R. Joantă, *Roumanie, tradition et culture hésychaste* (Spiritualité orientale), Abbaye de Bellefontaine, 1987.

¹⁷ R. Flogaus, *op. cit.*, pp. 50 și 69. Flogaus îl numără pe părintele Dumitru Stăniloae între „teologii palamiti” (p. 283) și, spre deosebire de Podskalsky și Wenderbourg, trimite la lucrarea părintelui Dumitru Stăniloae (p. 68).

¹⁸ F. Von Lilienfeld, *Hesychasmus*, în «Theologische Realenzyklopädie» 15, Berlin 1986, p. 285. Vezi și recenzia la D. Wendebourg, *Geist oder Energie. Zur Frage der innergöttlichen Verankerung des christlichen Lebens in der byzantinischen Theologie*, München 1980, în «Kirche im Osten. Monographien, Vandhoeck & Ruprecht» 25 (Göttingen, 1982), p. 193-206.

¹⁹ Kyriakos Savvidis, *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas*, în «Veröffentlichungen des Instituts für Orthodoxe Theologie», St. Ottilien, München, 1997.

mereu să demonstreze și să afirme împotriva criticii occidentale autenticitatea ortodoxă a lui Grigorie Palama.

Metoda teologică a pr. Stăniloae este caracterizată de o relație strânsă între dogmă și spiritualitate. *Dinamica relației dogmă și spiritualitate* constituie un element central și al metodei teologice a Sf. Grigorie Palama (de la teologia energiilor dumnezeiești la teologia iubirii). Metafizica abstractă este exclusă treptat spre descrierea mărturiei vii, mintea și Revelația se află într-o relație liturgică. În acest sens, potrivit lui M. Bielavski, la părintele Stăniloae putem să vorbim despre o *teologie filocalică*.

Elementele noi în abordarea dogmatică sunt surprinse de A. Louth: centralitatea teologiei Sf. Grigorie Palama, hristologia (în care pr. Stăniloae surprinde sensuri rare în interpretarea Sf. Chiril al Alexandriei), hristologia Calcedonului înțeleasă prin distincția ființei dumnezeiești și a energiilor, echilibrul dintre apofatic și catafatic, precum și cele patruzeci de pagini despre „starea sufletelor între moarte și judecata universală” (temă puțin abordată în Apus)²⁰. De asemenea, a reușit să lege eclesiologia și antropologia și să ofere o înțelegere interdependentă a acestora – restabilind echilibrul eclesiologic. Pe de altă parte, baza cosmologiei pr. Stăniloae o constituie teologia Sfântului Maxim Mărturisitorul – pr. Stăniloae e recunoscut drept „cel mai autorizat interpret al Sfântului Maxim în timpul nostru” (A.M. Allchin). În dorința de clasificare a teologiei părintelui Stăniloae unii l-au văzut drept teolog al crucii, alții l-au vrut teolog al Învierii ori ca teolog al Duhului Sfânt. Împotriva acestor exclusivisme Stelian Papadopoulos spune: „*Teologia pr. Stăniloae nu a fost unilaterală, a fost sferică* și aceasta este măreția ei”²¹.

Subliniind caracterul integral al revelației naturale și supranaturale, părintele Stăniloae vorbește de „dogme naturale”, lumea fiind o teofanie, o transparență spre lumină (*lumen*). În contrast cu filozofii existențialiști moderni nu vorbește despre omul care Îl așteaptă pe Dumnezeu, ci dezvoltă o teologie a lui Dumnezeu care-l așteaptă pe om. Un aspect particular al „*dialogului darurilor*” ce devine un dialog al iubirii este că accentul trece de pe dar pe persoana Dăruitorului, lumea fiind substanța acestui dialog. Darul reintroduce și în fenomenologia actuală – turnura teologică a fenomenologiei franceze – transcendența metafizică a unui Donator. J.-L. Marion vede

²⁰ Șt.-L. Toma, *op. cit.*, pp. 61-62.

²¹ *Ibidem*, pp. 69-70.

Recenzii

o răsturnare, el cere renunțarea înțelegerii donației plecând de la dar și redefinirea radicală a darului plecând de la donație, mai exact „**reducerea darului la donație**” (donație/iubire, am spune noi). În „donația intrinsecă” darul, Donatorul și donatarul se abandonează fără rezerve donației/iubirii²². Părintele Stăniloae asociază termenul paulin „*chenosis*” din *Filipeni* 2,7, cu cel patristic de „*katabasis*”, sugerând astfel o coborâre a lui Dumnezeu în raport cu lumea, trăită simultan cu eternitatea vieții Sale treimice. Darul în el însuși necesită o anumită cruce, astfel teologia crucii se îmbină cu teologia creației, dar și tainele Bisericii oferă creației o înțelegere sacramentală. Cosmosul este o „umanitate extinsă”, ca un *macroanthropos* (similitudine evidențiată și de Lars Thumbeș).

Ștefan Lucian Toma evidențiază, de asemenea, *centralitatea teologiei persoanei* în gândirea teologică a părintelui Stăniloae. Filozofia greacă nu cunoscuse decât dimensiunea naturii, a ființei. Unirea între Dumnezeu și lume în Hristos nu se putea exprima, însă, printr-o filozofie pură a ființei, iar Calcedonul afirmă un al treilea factor în raport cu cele două naturi în care să se realizeze unirea fără contopire: o noutate esențială – persoana – ca o creștere din natură, ca o realizare a ei, ca o nouă treaptă a realității dezvoltate din ființă.²³ Grație triadologiei capadociene, cu dubla operație conceptuală (deosebirea ipostasului de ființă și, apoi, identificarea ipostasului cu persoana), principiul ontologic al ființei nu e „ousia” sau natura, ci persoana. *Cheia întregii teologii a părintelui Stăniloae o constituie persoana și comuniunea*, deoarece „în comuniunea dintre persoană și persoană stă viața persoanei”²⁴, putând fi, astfel, caracterizată drept o „ontologie a iubirii” (S. Rogobete). Patriarhul Calist de Constantinopol din sec. XIV a spus *amo, ergo sum*, cu mult înaintea lui Descartes *cogito, ergo sum*. Având în vedere exprimarea pr. Stăniloae, mitropolitul Kallistos Ware consideră că „iubesc, deci exist”, ar trebui înțeles ca „sunt iubit, deci exist”²⁵. Persoana nu poate fi concepută ca o realitate statică, ci în relație, comuniunea fiind o categorie ontologică se poate vorbi de o paralelă între

²² Jean-Luc Marion, *Fiind dat. O fenomenologie a donației*, Editura Deisis, Sibiu, 2003, pp. 155-164, 202-211.

²³ D. Stăniloae, *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, Editura Arhiepiscopiei, Sibiu, 1943, pp. 121-122.

²⁴ Idem, *Spiritualitate și comuniunea în liturgia Ortodoxă*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 387.

²⁵ Cf. Ș.-L. Toma, *op. cit.*, p. 123-124.

Recenzii

perihoreza Persoanelor divine și dragostea reciprocă dintre oameni sau de o doctrină socială a Treimii.

Emil Bartoș susține o deosebire evidentă între Ioannis Zizioulas și părintele Stăniloae, ajungând să afirme că în cazul teologului grec, esența este redusă la persoană. În acest moment *Ștefan Toma va lua apărarea lui Zizioulas făcându-i o critică lui Bartoș* în acest sens. Astfel, spune el, deși mitropolitul Zizioulas își revendică concepția prin filiera capadociană și tinde spre identificarea Ființei lui Dumnezeu cu Persoana Tatălui, totuși chiar el afirmă foarte clar că fără ființă nu există persoană și invers. „Dacă ar fi să acceptăm critica lui Emil Bartoș, aceasta ar însemna că pentru mitropolitul Ioannis Zizioulas nu există nici esență, nici persoană, adică avem de a face cu realități complet confuze, ceea ce este fals”²⁶. Observăm, de asemenea, o receptare a criticii părintelui Stăniloae referitoare la *metaontologia persoanei în concepția lui Vladimir Lossky* sau ireductibilitatea omului la propria natură. S.-E. Rogobete insistase și el asupra inconsistenței acestui aspect al gândirii teologului rus din diaspora: „persoana enipostiază natura umană, în același timp, printr-un proces constant de depășire a ei.” Acestui *apofatism antropologic* radical, părintele Stăniloae îi opuse concepția Sfinților Părinți care nu fac *distincție de conținut* între persoană și natură. Apofatismul nu e lipsit de *trăirea tainei*.

Tratând *indumnezeirea*, în concepția teologică a părintelui Stăniloae – ca împlinire a ființei umane în Dumnezeu, Ștefan Lucian Toma precizează că termenul *theosis* nu se află în Sf. Scriptură, ci este un concept hristologic și eshatologic, ce exprimă în limbaj neoplatonic taina întrupării Fiului lui Dumnezeu și a mântuirii oamenilor. Este receptată și opera episcopului *Joachim Giosanu*²⁷, care s-a străduit să arate că în abordarea pr. Stăniloae indumnezeirea nu e un proces existențial static, ci are un anumit dinamism, constituie o permanentă mișcare în infinitatea lui Dumnezeu. Pe de altă parte, Jürgen Henkel spune că pr. Stăniloae a preluat de la Binswanger ideea existenței ca viață în iubire și comuniune prin întâlnirea cu semenul. Teologul român va considera această supradimensionare a *influenței terminologiei lui Binswanger* asupra pr. Stăniloae drept una din carențele demersului lui Henkel, deoarece părintele Stăniloae „a vrut să arate exis-

²⁶ Ibidem, p. 130-131.

²⁷ Eveque Joachim Giosanu, *La Deification de l'homme d'après la pensée du pere Dumitru Stăniloae*, Trinitas, Iassy, Roumanie, 2003.

Recenzii

tența în teologia și filozofia apuseană a unor idei care pot constitui punți de dialog, însă întotdeauna a subliniat integralitatea gândirii patristice răsăritene”. „În comparație cu Henkel, care încearcă să supradimensioneze influența surselor bibliografice apusene asupra gândirii pr. Stăniloae, Emil Bartoș îi reproșează teologului român exact invers, influența aproape exclusivă a surselor patristice”²⁸.

Părintele Stăniloae subliniază înțelegerea poziției de mijloc dintre două extreme, respectiv depășirea unei *mistici a identității* sau *separația ireductibilă* dintre om și Dumnezeu. Acest lucru se realizează prin evidențierea limitelor ontologice dintre Dumnezeu și om prin prisma distincției palamite ființă/energie divină. Mistica apuseană citită prin prisma teologiei lui Georg Koepgen, se află sub influența lui Plotin, rămânând oarecum monoteistă, văzând Treimea numai ca unitate a Persoanelor și devenind o trăire închisă în subiectivitate. În acest sens pr. Stăniloae va sublinia aspectul eclesial al misticii ortodoxe ca „urcuș în interiorul Bisericii”.

Convins că mântuirea nu se obține în izolare, ci în cadrul cosmic, pr. Stăniloae opune exclusivității cunoașterii raționale scolasticii tomiste și o *cunoaștere simbolică* a lumii, în duh, deosebită de cea rațională. Pe de altă parte, concepția despre incognoscibilitatea „totală” a lui Dumnezeu îl îndepărtează și pe Lossky de palamismul tradițional, susținut întru totul de pr. Stăniloae. Sub influența palamită și cea a Sf. Isaac Sirul cunoaște o treaptă superioară teologiei negative, un apofatism mai deplin ce se realizează prin rugăciunea curată. E un extaz al tăcerii interioare, o oprire totală a cugetării în fața misterului divin, înainte de a coborî lumina dumnezeiască de sus. Tăcerea minții nu e încă vederea luminii, dar e o presimțire a prezenței Lui.

Lumina dumnezeiască are pentru părintele Stăniloae un caracter trinitar, fiind un reflex al Sfintei Treimi. El critică teologia occidentală pentru marginalizarea rolului Sfântului Duh, ca și cum ar exista o ruptură între Hristos și Duhul Sfânt. Ștefan Lucian Toma amintește și efortul lui Vasile Cristescu de a prezenta în lucrarea sa²⁹ *hristologia ca fundament al înțelegerii antropologiei* și paralela pe care o face între W. Pannenberg și pr. Dumitru Stăniloae.

²⁸ Cf. Ș.-L. Toma, *op. cit.*, p. 146.

²⁹ Vasile Cristescu, *Die Anthropologie und ihre christologische Begründung bei Wolfhart Pannenberg und Dumitru Stăniloae*, Peter Lang, Heidelberg Univ., 2003.

Recenzii

Sfânta Treime este definită de pr. Stăniloae ca „structură a supremei iubiri”, „taina perfecte unități a Persoanelor distincte”, „plinătate a existenței și a iubirii”. M. A. Costa de Beauregard a semnalat că la toți teologii ortodocși ai secolului XX se observă legătura dintre doxologia trinitară, eclesiologie și antropologie. În abordarea de către teologii contemporani a triadologiei pr. Stăniloae, Ștefan Lucian Toma observă două teme fundamentale: relevanța raporturilor intratrinitare pentru relațiile interumane și răspunsul dat teoriei catolice a lui *Filioque*. Gândirea pr. Stăniloae devine foarte importantă pentru Apus, așa cum sesiza K Ware, având în vedere *tendința de depersonalizare a Treimii*. Potrivit lui Anthony Ugolink, citat de autorul sibian, *aplicarea vieții interne a Treimii la realități antropologice îl leagă pe Stăniloae și de teologia rusă*, cu referire la Pavel Florensky. Receptat și în teologia protestantă, vedem cum Moltmann preia reflexele trinitare în antropologie de la pr. Stăniloae și le prezintă în contextul teologiei protestante a sec. XX.

Prezentând poziția *anti-Filioque*, pr. Stăniloae trage un semnal de alarmă asupra hristomonismului și a așa-numitei „uitări a Duhului” din teologia occidentală, cauză a confuziei dintre Duhul Sfânt și subiectivitatea umană colectivă sau individuală. Este receptată ideea „*arătării sau strălucirii Duhului prin Fiul*” a lui Grigorie II Cipriotul, arătând că ea nu exprimă o identitate de ființă între Fiul și Duhul, ci o relație personală a lor. Teologul român înțelege această strălucire și ca o „*odihnă a Duhului în Fiul*”, care are loc încă înainte de Întrupare. În cheie palamită, „*strălucirea*” nu e altceva decât „*răspunsul iubirii Fiului la inițiativa iubirii Tatălui*”. Referirile continuă la teologul bizantin Iosif Vrienios potrivit căruia pe lângă caracteristica comună a provenirii din același izvor, Persoanele treimice au și un caracter personal distinct: „*Tatăl nu este numai Tată, ci și Cauza purcederii, Fiul nu e numai Fiul, ci și Cuvântul cel Adevărat, Duhul nu e numai Duhul, ci și Persoana care Se purcede*”.

Distanțându-se de teologul catolic J.M. Garrigue, prin refuzul acestuia de a explica trimiterea Duhului în lume ca fiind legată de înțelegerea dumnezeirii, pr. Stăniloae arată că relațiile treimice nu sunt doar o problemă despre Dumnezeu „în Sine”. Formula pe care o propunea Garrigue era: „*Duhul Sfânt, Care de la Tatăl există și de la Fiul purcede (este trimis)*”. În lucrarea sa dedicată istoriei lui *Filioque*, Bernd Oberdorfer³⁰ îi dedică un spa-

³⁰ Bernd Oberdorfer, *Filioque – Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 2001.

Recenzii

țiu de cercetare și pr. Stăniloae, dar consideră anumite formulări ale acestuia ca fiind „sofistice” și afirmă că teologul român merge „mereu pe alte căi decât teologii neopalamiți”, opunându-se și distincției dintre „iconomia Fiului” și „iconomia Duhului”, pe care o susține Lossky. Autorul nostru sesizează că singura sursă bibliografică folosită de Oberdorfer pentru pneumatologia pr. Stăniloae este doar un singur articol, de unde și limitele inteligibile ale demersului acestuia.

Lossky considera că Hristos este în Biserică principiul unității firii și Duhul Sfânt principiul deosebirii personale, ducând spre concluzia că în Sfânta Treime Fiul nu e persoană, ci Fire, de vreme ce Duhul nu deține aceeași sfântă fire, ci în mod exclusiv reprezintă principiul diferențierii. Josef Freitag în lucrarea sa³¹, susține că pr. Stăniloae, influențat de învățătura Sf. Grigorie Palama, proclamă reciprocitatea și complementaritatea lucrării Fiului și a Duhului și nu desparte natura de persoană, atenuând sau imblânzind, astfel, *antiteza lui Lossky*.

Ca răspuns la ideea lui Moltmann că *Duhul își primește existența de la Tatăl și chipul (eikon) de la Fiul*, părintele Stăniloae arată că, acest caracter personal, Duhul îl primește și din faptul purcederii Sale de la Tatăl. Într-o recenzie la o carte a lui Moltmann (*History and the Triune God*), pe care acesta i-o dedicase, teologul român spune: „Dacă în Occident s-a rămas în urma lui Augustin la ideea unui Dumnezeu – substanță spirituală, față de care Fiul și Duhul Sfânt nu sunt decât două funcții suflatești..., fapt care l-a determinat pe Karl Barth să vadă în Dumnezeu un singur Eu cu trei moduri de manifestare, Moltmann revine la Treimea Persoanelor în spiritul Sfinților Părinți răsăriteni”³². Daniel Munteanu³³ susține că, la conferința de la Klingenthal, pr. Stăniloae l-a convins pe Moltmann că adaosul „Filioque” este inutil și periculos. Apoi, *perihoreza ar fi, după Moltmann, doar opera Duhului Sfânt*, fapt inacceptabil, deoarece perihoreza are loc între toate cele trei Persoane ale Treimii. *El e dispus încă să limiteze unitatea lui Dumnezeu doar la domeniul relațional, pentru a evita conceptul de ființă*. Sub acest aspect, adaugă tânărul teo-

³¹ Josef Freitag, *Geist Vergessen – Geist Erinnern*. Vladimir Lossky *Pneumatologie als Herausforderung westlicher Theologie*, Echter, Wurzburg, 1995.

³² *Ortodoxia*, nr. 4/1981, p. 629-631. Cf., Șt.-L. Toma, *op. cit.*, p. 211.

³³ Daniel Munteanu, *Der tröstende Geist der Liebe. Zu einer ökumenische Lehre vom Heiligen Geist über die trinitarischen Theologien J. Moltmanns und D. Stăniloaes*, Neukirchener Verlag, Germany, 2003.

Recenzii

logul sibian, înțelegerea unității tainei Sfintei Treimi ca „taină a unității Sfintei Treimi” la pr. Stăniloae, este mult mai potrivită.

Ștefan Lucian Toma concluzionând, în lucrarea sa abordările triadologice, sintetizează: „Pe parcursul sec. XX, în legătură cu abordarea învățăturii despre Sfânta Treime, putem spune că pr. Stăniloae a fost teologul Sfintei Treimi, pr. Popovici a fost teologul Fiului lui Dumnezeu Întrupat, martor viu al trăirii în Sfânta Treime, iar pr. Florovsky a fost teologul istoric al Sfintei Treimi”³⁴.

Biserica – „lucrarea de mântuire a lui Hristos în desfășurare”, tema dominantă a sec. XX (numit „*secolul Bisericii*”), reprezintă ultimul capitol al lucrării teologului Ștefan Toma, măsură a capacității de sinteză a unui material bibliografic inedit, complet și extrem de abundent, așa cum a remarcat, de altfel, în prefațare și Prof. Dr. Dimitrios Tselenghidis, coordonatorul acestei lucrări doctorale.

Părintele Stăniloae remarcă o anumită nesiguranță a teologului grec *Karmiris* în cea ce privește actul prin care se întemeiază Biserica, Cincizecimea reprezentând pentru el când însuflețirea Bisericii existente de mai înainte, când întemeierea ei de fapt, moment în care Biserica ia ființă reală. Potrivit lui Ronald G. Roberson, citat de autor³⁵, pentru pr. Stăniloae constituirea *Bisericii e percepută și ca actul final al Treimii* în lume (teofanie a Sfintei Treimi). Și K. Ch. Felmy vedea unitatea în pluralitate a Bisericilor ca analogie a Sfintei Treimi. André Scrima amintește despre necesitatea evitării opoziției dintre hristologie și pnevmatologie printr-o „eclesiologie pnevmatologică” sau printr-o „pnevmatologie eclesiologică”. Definirea „constituției teandrice” a Bisericii se face prin utilizarea conceptului de perihoreză și a noțiunii patristice de sinergie. Se insistă și pe aspectul cosmologic (Biserica primordială din paradis) ca și pe cel eshatologic (*laborator al învierii*).

Despre același teolog român, Olivier Clément spunea: „Nu aş putea spune că părintele Stăniloae este ecumenic, aş spune că e „sobornicesc” (universal), în adevăratul sens al cuvântului κατ’όλον, în sensul de plenitudine, de totalitate cuprinzătoare”³⁶. Pr. Stăniloae va critica *concepția lui*

³⁴ Cf. Ș.-L. Toma, *op. cit.*, p. 218.

³⁵ Ronald Roberson, *Contemporary Romanian Orthodox Ecclesiology. The contribution of Dumitru Stăniloae and Younger Colleagues*, Pontificium Institutum Orientale, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum, Romae, 1988, p. 6; Cf. *Ibidem*, p. 226.

³⁶ Cf. *Ibidem*, p. 241-242.

Recenzii

Afanasiev conform căreia nu există al criteriu al adevăratei Biserici decât Euharistia, care duce spre concluzia că în Bisericile locale por apărea învățături false, fără ca acele comunități să își piardă caracterul de Biserică deplină, întrucât Euharistia constituie Biserica, ruptă de adevăr. Prin trimitere la N. Trembelas și receptând corecturile aduse de Schmemmann gândirii lui Afanasiev, pr. Stăniloae spune că unitatea Bisericii în Euharistie nu poate exista fără alte două feluri de unitate: unitatea în credință și unitatea în jurul episcopului local.

Tânărul teolog sibian, își propune și reușește să demonteze ipoteza potrivit căreia, din rațiuni neștiute, *pr. Stăniloae și mitropolitul Zizioulas* s-au ignorat reciproc. Georges Florovsky remarcase necesitatea unei sinteze între hristologie și pneumatologie în ceea ce privește înțelegerea Bisericii. Tocmai din această necesitate s-a născut și demersul mitropolitului Zizioulas. Deși Lucian Turcescu³⁷ crede că pr. Stăniloae este cel care a realizat cu adevărat în secolul XX această sinteză dintre hristologie și pneumatologie, sinteză necesară înțelegerii integrale a Bisericii, Ștefan Lucian Toma îi consideră pe Zizioulas și Stăniloae drept *coautorii acestei sinteze* alături de teologi ortodocși precum Karmiris, Lossky, Meyendorff, Popovici etc.

O ultimă analiză inserată în lucrare de autor este cea a pr. Berger³⁸ care afirmă că Zizioulas pare să recadă într-un primat exclusiv al Euharistiei, în locul unei sinteze între Fiul și Duhul, fără a explica însă cum anume manifestă Biserica prezența Duhului Sfânt în afara adunării Euharistice. Părintele Stăniloae evită a această „dilemă potențială”, fundamentând atât experiența comuniunii, cât și a eshatonului în Persoanele Fiului și Duhului și nu numai în liturghia euharistică a Bisericii, ceea ce conduce spre constituirea unei eclesiologii echilibrate. În opinia lui Berger, sinteza eclesiologică a pr. Stăniloae are un accent pneumatologic mai puternic și o relație Fiul-Duh, care ar putea ajuta sinteza mitropolitului Zizioulas, echilibrând accentul excesiv pe Euharistie.

³⁷ Lucian Turcescu, „Eucharistic Ecclesiology or Open Sobornicity”, în *Dumitru Stăniloae: Tradition and Modernity in Theology*, The Center for Roumanian Studies, Iași-Oxford-Palm Beach. Portland, 2002, p. 92. Cf. *Ibidem*, p. 253.

³⁸ Calinic (Kevin M.) Berger, „Does the Eucharist Make the Church? An Ecclesiological Comparison of Stăniloae and Zizioulas” *St. Vladimir's Theological Quarterly*, no. 1/2007, p. 23-70 (trad. rom. de arhid. prof. Ioan I. Ică jr. în *Tabor*, nr. 7/2007, p. 13-39).

Recenzii

Ștefan Lucian Toma observă trei elemente metodologice fundamentale în opera pr. Stăniloae: folosirea teologiei dogmatice, a spiritualității filocalice și a dialogului cu cultura contemporană. În încheiere, autorul crede că Biserica Ortodoxă are obligația de a se confrunta cu lumea contemporană și de a nu pierde o uriașă miză doar de dragul unor atitudini irenice.

Nu putem să nu remarcăm, pe de o parte, faptul că J. Henkel este receptat prin supradimensionarea influenței terminologiei lui Binswanger asupra lui Stăniloae, în timp ce Cristescu folosește în antropologie o paralelă cu Pannenberg, iar Daniel Munteanu în triadologie comparația cu Moltmann. Pe de altă parte, demersul metodologic al lui Ștefan Lucian Toma e realizat de această dată prin raportarea la doi teologi ortodocși. Și aici sesizăm ineditul: dacă ceilalți au simțit oarecum nevoia să „legitimeze” măreția teologiei părintelui Stăniloae prin raportarea la anumiți teologi consacrați din spațiul teologic apusean, teologul sibian, conștient de valoarea teologiei pr. Stăniloae pentru secolul XX, „atrage” în descoperirea acestui *opus magnum* a teologului român încă doi teologi ortodocși: sârbul Iustin Popovici și rusul Georges Florovsky.

Ortodoxia deschisă, capacitatea de a scrie teologie la timpul prezent, precum și ieșirea din „captivitatea babilonică” a hermeneuticii tradiției ca specie a discursului teologic, desemnează un teolog de vocație, iar nu de meserie, a cărui cunoaștere ca „sălășuire” va face rațiunea să accepte o crucificare teologică. Competența autorului nu e hărnicia anostă a unui simplu depozitar de informații, ci atributul unui cercetător orientat.

Situația religioasă actuală poate fi descrisă cam ca un „mozaic de credințe”, unde apetitul pentru sincretisme face să varieze indefinit opțiunile și rețetele credinței, ceea ce ne face să vorbim despre o societate postcreștină, contrângându-ne la orizontalitate. Religiiile însele pătimesc, împreună cu noi, din pricina „platitudinii” în care ne-am înghesuit, pe de altă parte, „șocul dogmatic” al coabitării cu alte religii, gândirea creștină nu l-a absorbit încă³⁹. De asemenea, subliniind distanța tot mai mare dintre religia trăită și cea propusă de instituțiile religioase, Jean Delumeau deplângea agnosticismul intelectual, amnezia culturală și afazia religioasă a europenilor care pot simultan să se declare deopotrivă „fără religie” și „credincios”. Delumeau se întreabă în cartea sa: „Va muri creștinismul?”, indicând o „defrișare a me-

³⁹ Anca Manolescu, *Europa și întâlnirea religiilor. Despre pluralismul religios contemporan*, Editura Polirom, Iași 2005, pp. 13-19.

Recenzii

moriei creștine” și imperativul unei reevangelizări neîntârziate⁴⁰. Riscul este de a ajunge, asemeni atenienilor, să ne închinăm zeului ne(re)cunoscut. Prin acel altar fără nume atenienii sperau să nu-și atragă mânia unui zeu pe care ei uitaseră să-l cinstească nominal, un altar la care puteau să apeleze cei ce nu știau sau nu se hotărau cărui zeu să i se închine⁴¹. Teodor Baconsky va exclama: „*Prea sofisticăți intelectual pentru a mai crede – „simplu” – în Dumnezeu-ul Scripturii și prea rudimentari (pe plan spiritual) pentru a admite că simplitatea aceea ne deosebește de pietre, rămânem copii recalcitrați ai unui Părinte ceresc de care suntem etern legați prin fascinație, repulsie, iubire și revoltă*”⁴².

În acest sens, o teologie a reconcilierii minții cu inima devine calea ieșirii din captivitatea istoriei, iar gândirea teologică a părintelui Stăniloae constituie „o poartă deschisă spre secolul XXI” (I. Bria), care prin mesajul său neopatristic continuă să provoace interes. Prin cele trei însușiri – tradițională, contemporană și profetic eshatologică – teologia, pentru părintele Stăniloae, trebuie să fie fidelă trecutului, dar nu închisă în trecut și fidelă omenirii de azi, dar cu privirea deschisă dincolo de faza ei actuală, constituind un ferment al progresului în fiecare timp. Cartea teologului sibian Ștefan Lucian Toma, editată de altfel și în limba greacă, are darul de face cunoscute și actuale viața și opera Părintelui Dumitru Stăniloae, iar lecturarea ei sperăm să ofere cititorului aceeași exclamație a lui Alexandru Paleologu: „*Părintele Stăniloae mi-a luat atunci solzii de pe ochi*”⁴³.

În încheiere, apreciem apariția acestei excelente lucrări și doresc să remarc faptul că începem să trăim într-o cultură teologică care dorește să depindă mai puțin decisiv de importuri, o lume intelectuală în care, așa cum mărturisea Sorin Antohi «*să nu am atât de frecvent și acut sentimentul de tărâm al derivatului, al „secundarului”, al „pseudo-morfozei” – sau, cum spunem chiar noi cu Titu Maiorescu, al „formelor fără fond*”»⁴⁴.

În lucrarea sa, Ștefan Lucian Toma reușește să intuiască liniile generale, actuale, direcțiile principale, ori disputele pe marginea marilor teme

⁴⁰ Jean Delumeau, *În așteptarea zorilor. Un creștinism pentru mâine*, Editura Polirom, Iași, 2006, pp. 12-15.

⁴¹ Teodor Baconsky, *Despre necunoscut*, Editura Humanitas, București 2007, p. 41.

⁴² Idem, *Europa creștină. Metoda cut & paste*, în „Pentru un creștinism al noii Europe. Seria Boltzmann” (vol. III), Editura Humanitas, București, 2007, p. 61.

⁴³ Alexandru Paleologu, *Moștenirea creștină a Europei*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2003, p. 10.

⁴⁴ Sorin Antohi, *Războaie culturale. Idei, intelectuali, spirit public*, Editura Polirom, Iași, 2007, p. 25.

Recenzii

teologice ale secolului XX. Accesul personal și dialogul din intimitatea de creație a biroului unor somități teologice precum Andrew Louth, K. Ware, mitropolitul Zizioulas, fac unică această carte în peisajul teologic românesc fiind superioară, în multe privințe, celei a polonezului Bielawsky, pe aceeași linie academică cu lucrarea lui Henkel, arătând un echilibru net în prezentare față de Bartos, remarcându-se prin pozitivitate și receptare critică, dar și obiectivitate incisivă. Față de lucrarea părintelui N. Moșoiu are un ușor avantaj prin intervalul de timp dintre cele două apariții, timp în care materialul bibliografic pe tematica Stăniloae devine mult mai generos.

Îi dorim autorului încredere în forțele creatoare și continuarea acestui elan teologic sibian prin excelență.

Pr. Drd. Nichifor Tănase

Mitropolitul Andrei Șaguna. Creator de epocă în istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania, coordonator Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, Editura Andreiana, Sibiu, 2008, 450 p.

În seria volumelor dedicate mitropolitului Andrei Șaguna cu prilejul aniversării a două sute de ani de la nașterea sa, se numără și cel realizat prin grija Mitropoliei Ardealului și a Facultății de Teologie din Sibiu, care îi poartă numele.



La prima vedere nimic deosebit, poate chiar nu la fel de îngrijit ca alte asemenea colecții de articole, dar o încercare de întruchipare a spiritului andreian, acest volum omagial prin textele ce îl compun surprind tocmai măreția și noblețea celui ce a restaurat Mitropolia Ardealului, ale celui ce a întrupat idealurile naționale și politice ale românilor transilvăneni, ale celui ce s-a bucurat

de prețuirea și încrederea Casei de Habsburg și a miniștrilor de la Curtea vieneză, ale celui ce a dat dovadă nu doar de diplomatie, ci mai ales de demnitate.

„*Mitropolitul Andrei Șaguna. Creator de epocă în istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania*” este un îndoit motiv de uimire pentru cititorii care îi vor

Recenzii

parcurge paginile. Întâi de toate pentru simplul fapt că teologia istorică sibiană nu a fost biruită de un pur intelectualism, iar cercetarea nu este strict lucidă. Încă se mai scrie „cu inima” (nu în sensul de *părtinire*, ci de *sensibilitate*), cu atât mai mult cu cât este vorba de „părintele” a tot ceea ce e mai reprezentativ pentru Mitropolia, Catedrala, Facultatea și Tipografia din Sibiu.

Pe de altă parte, cititorul nu își poate nega uimirea și bucuria care îl biruie constatând că cele peste 20 de articole prezintă tot atâtea aspecte din viața „marelui Andreiu”, segmente interconectate și întrepătrunse într-un singur destin, unic prin valorificarea potențialului său, prin traiectoria sa. Acestea sunt grupate tematic constituindu-se astfel cinci capitole, prefațate de o pleiadă de „*Cuvinte de suflet*” semnate de personalități de talia Preafericitului Părinte Daniel, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, a Înaltpreasfinției Sale Dr. Laurențiu Streza, mitropolitul Ardealului, sau a domnului profesor Dumitru Acu, președintele Asociațiunii ASTRA. Trezirea către studiile propriu-zise se face printr-un grupaj de materiale care ni-l prezintă pe restauratorul Mitropoliei ardelenе, așa cum a rămas el în memoria posterității, grupaj ce debutează cu articolul coordonatorului acestui volum, Pr. Prof. Acad. Mircea Păcurariu, care analizează personalitatea marelui ierarh în istoricitate, fiind urmat de cel al părintelui Dumitru Stăniloae, care îl așează pe baronul de Șaguna la baza istoriei Bisericii Ortodoxe contemporane.

Celelalte secțiuni tratează pe rând *activitatea național-politică, restaurarea și organizarea Mitropoliei, activitatea culturală*, precum și cea *pastorală și liturgică*, pentru ca în final să prezinte raporturile vrednicului mitropolit cu contemporanii săi sub *aspect spiritual și administrativ*. Cert este că titularii catedrelor de Istoria Bisericii Universale și a Bisericii Ortodoxe Române, Liturgică și Vechiul Testament, Patrologie și Pastorală, Drept Canonic sau Omiletică și Catehetică din cadrul Facultății de Teologie Ortodoxă din Sibiu prezintă diverse aspecte ale bogatei misiuni pe care a realizat-o marele ierarh, fără însă a epuiza aceste subiecte.

Sunt studii care analizează pe rând angajamentul politic, acțiunile diplomatice, numeroasele relații cu Bisericele Ortodoxe din Țara Românească și Moldova, implicarea pastorală și contribuția decisivă la ridicarea nivelului cultural al românilor din Ardeal prin deschiderea a numeroase școli, prin înființarea tipografiei și susținerea Telegrafului Român, precum și edi-

Recenzii

tarea unei noi ediții a Sfintei Scripturi, deopotrivă extrem de necesare la acel moment.

Toate studiile exprimă în același timp (însă într-un mod admirativ) neputința de a cuprinde în câteva zeci, sute sau chiar mii de pagini activitatea unei personalități de talia mitropolitului Andrei Șaguna.

Dacă ne este permis să rezumăm conținutul volumului „*Mitropolitul Andrei Șaguna. Creator de epocă în istoria Bisericii Ortodoxe din Transilvania*”, am putea spune că în aproape fiecare pagină e relevată vocația de ctitor pe care a avut-o acest mare bărbat al neamului (chiar fiind el de origine aromână): este restaurator în fiecare câmp de activitate existent la acel moment în această Episcopie din jurisdicția Patriarhiei de Carloviț, consolidând-o prin intuiția de care a dat dovadă. Însă nu se mărginește la atât, ci ca un vizionar pregătește bazele temeinice ale unei structuri al cărei prestigiu nu i l-a știrbit nici perioada de dominație comunistă, precum nici șocul de acum 3 ani. Poate, din contră, acesta din urmă a fost evenimentul nefast prin care Mitropolia a fost redusă la roca dură a autenticei ctitorii a marelui Andrei Șaguna, iar noi putem aprecia la adevărata valoare eforturile sale, o lecție învățată, ale cărei roade nu vor întârzia să apară.

Volumul nu este doar un simplu arc peste timp, în care sunt evocate într-un mod searbăd realizările șaguniene, ci vine să împlinească setea de modele de viață cu care se confruntă societatea românească post-modernă, post-decembristă și, pe zi ce trece, tot mai post-creștină. Doar asumându-ne puținele pilde care ne mai sunt la îndemână, ne putem conecta mai profund la valorile autentice, care au stat la baza acestor edificii ale spiritualității și culturii românești, recuperându-le pozitiv. Aceasta este una din principalele idei pe care le puteți citi printre rândurile studiilor. Restul urmează să le descoperiți răsfoind volumul omagial dedicat „marelui Andreiu”!

Masterand Dragoș Boicu

Hélène Arjokovsky-Klépinine, *Iubirea nebună de aproapele. Viața și învățăturile Maicii Maria Skobțova (1891-1945)*, ediția a II-a, traducere de Maria-Cornelia Ică și diac. Ioan I. Ică jr., postfețe Maica Sofia și Olivier Clément, Editura Deisis, Sibiu, 2008, 330 p.



În seria volumelor reeditate recent la Editura Deisis se află și lucrarea hagiografică care redă, într-un format nou, viața și o parte din învățăturile Elisavetei Skobțova, cea care avea să devină Maica Maria, victimă a lagărelor de exterminare, martiră canonizată în anul 2004. Personal, îmi doream ca această nouă ediție să beneficieze de un studiu introductiv al părintelui Ică jr., așa cum ne obișnuise la fiecare volum, care să prezinte în maniera sa unică acest destin, însă a trebuit să mă împac cu absența lui. Așa cum sugerează și titlul, cuprinsul cărții este șocant, aproape nebunesc. Este vorba de prezentarea unei existențe de o vitalitate surprinzătoare, ce sfidează sistematic cadrul istoric în care i-a fost rânduit să trăiască, dar care dă dovadă de o iubire dilatată la infinit și transformată în maternitate spirituală, cum afirmă Olivier Clément în postfața volumului.

Prefațată de actele canonizării protopresbiterului Aleksei Madvedkov, a preotului Dimitri Klepinin, a monahiei Maria Skobțova, și fiului ei, Iuri Skobțov, biografia spirituală întocmită de Hélène Arjokovsky-Klépinine poartă titlul generic de „Bucuria dăruirii” (p. 17-96). Subtitlurile punctează momentele esențiale din viața Elisavetei Skobțova, în vreme ce textul prezintă succint și plin de dinamism desfășurarea lor, ponderea cea mai mare ocupând-o, cum era și firesc, realizările monahiei Maria. Toate evenimentele relatate într-un mod echilibrat, lipsit de iz bizantin sau de construcții specifice hagiografiei metafrastice, stârnesc curiozitatea cititorului și dorința de a înțelege procesul convertirii acestui spirit energic, care se angajează trup și suflet în manifestarea iubirii în dimensiunea ei plinar creștină față de aproapele concret, aproapele aflat în proximitatea ei, denunțând iubirea sterilă pentru umanitate, pe care doar o afirmăm.

Încă din adolescență ea va manifesta o neîncetată dorință de realizare a *mai binelui* pentru semenul său, dovadă stând opțiunea politică pentru

Recenzii

socialismul revoluționar și alăturarea în calitate de secretar itinerant la Acțiunea Studenților Creștini Ruși, îndată după moartea celei de-a doua fiice – Anastasia. Acesta este prilejul cu care descoperă mizeria fizică și psihică extremă a emigranților ruși din Franța, unde ea însăși ajunsese în 1923. Stăruința în grija pentru semen va duce la constituirea unor proiecte care îi vor valida vocația monahală, acest pas hotărâtor venind în anul 1932, primind numele Maria, după cel al Sfintei Maria Egipteanca. Însă forma sfințeniei care o atrage și spre care tinde prin tot ceea ce face, este sacrificiul total, astfel încât nu va pregeta să-și riște viața de nenumărate ori pentru salvarea persoanelor marginalizate și a evreilor deportați sistematic în lagărele de exterminare, motiv pentru care ea însăși va sfârși deportată la Ravensbrück, unde își va găsi sfârșitul prin gazare și incinerare.

Urmele de nelămurire pe care le poate naște modul de viață și acțiune, nonconformist prin definiție, al Maicii Maria se risipesc prin lecturarea „învățăturilor” ei: un mănunchi de 12 articole destinate unor publicații de limbă rusă din Franța, care constituie o veritabilă radiografie a societății interbelice (p. 97-295). Dincolo de valoarea documentară a textelor, se remarcă stilul incisiv al autoarei, care enunță precis, mai presus de orice îndoială sau rezervă „iubirea nebună a aproapelui” sau cum se va dovedi pentru alții: *nebunia iubirii aproapelui*. Tonul profetic cu care vorbește despre sărăcirea lăuntrică cauzată tocmai de autoconservarea sinelui, din persistarea într-o spiritualitate plată și un moralism bidimensional, străine de profunzimile unei spiritualități multidimensionale (p. 200); acrvia cu care caută temeiurile patristice ale activității sociale, marginalizate de tendința de izolare de lume, determinată însă de confort, nicidecum de dorul de isihie; sentințele ce amintesc de duhul Patericelor; toate sunt construite pe textul ioaneic „Dacă zice cineva: iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăște, mincinos estel Pentru că cel ce nu iubește pe fratele său, pe care l-a văzut, pe Dumnezeu, pe Care nu L-a văzut, nu poate să-L iubească” (1 In 4, 20). Toate aceste elemente vin să exprime, pe de o parte, necesitatea abandonării stereotipurilor aparent duhovnicești, diagnosticate fără milă ca patologice, precum și denunțarea „protestantismului mistic”, iar pe de altă parte, relevă imperativul asumării propriei cruci, dar și a suferințelor ce ne vin prin celălalt tocmai prin iubirea dezinteresată de care ar trebui să dăm dovadă.

Virtutea – condamnată atât timp cât degenerază, devenind din mijloc, scop al ascezei – nu poate fi veritabilă decât prin raportarea la cele

Recenzii

două porunci date de Hristos, întreaga Evanghelie fiind rezumată și epuizată de ele. Maica Maria ține să sublinieze criteriul iubirii creștine, combătând devierile ce pot apărea din absolutizarea vreuneia din cele două porunci, cu atât mai mult cu cât, adevărata lor semnificație nu se arată decât în împletirea lor (p. 142): „numai integrându-le în porunca «bi-unitară» a iubirii de Dumnezeu și de aproapele, creștinul ortodox își poate împlini și realiza principiile credinței sale” (p. 161). Definind pe rând fiecare din aceste două iubiri Maica subliniază interdependența dintre ele de vreme ce „iubirea lui Hristos, ai cărei moștenitori suntem, e o adevărată iubire jertfelnică: e dăruirea totală a sufletului, nu pentru a-l regăsi cu interes, în folosul *meu*, ci spre singurul folos al aproapelui în care se descoperă chipul lui Dumnezeu” (p. 163), ținând să accentueze totodată faptul că „nu putem iubi jertfelnic în numele nostru, ci numai în numele lui Hristos, în numele chipului lui Dumnezeu care ni se descoperă în fiecare om” (p. 164). Cheia reușitei constă în aceea de a rezista ispitei de a relativiza iubirea față de om în numele iubirii față de Dumnezeu, și invers (p. 201).

În această mobilizare hristică, fiecare creștin își are chemarea neîndoielnică la slujirea aproapelui, ale cărei exigențe sunt „munca efectivă responsabilă, o conștiință lucidă și nesentimentală, atât a puterilor noastre, cât și a adevăratului bine al omului” (p. 172), fiind oferite o serie întreagă de principii etice ale serviciului social. Într-un cuvânt „atitudinea noastră față de celălalt trebuie să fie o slujire a lui Dumnezeu autentică și profundă” (p. 206), praxisul revelând mistica relației cu omul ca aspect complementar al relației mistice cu Dumnezeu (p. 211).

Realizarea acestei „iubiri fără de margini” „în mijlocul lumii”, identificabil adesea cu „deșertul inimilor oamenilor” – practic o altfel de pustie –, constituie pentru Maica Maria misiunea și calea unui nou monahism, pe care îl propovăduiește, dar și practică ea însăși, cu acea bucurie a întrezăririi Mântuitorului în toți cei pe care îi hrănește, îi îmbracă sau adăpostește.

Sensibilitatea acestui suflet este permanent evidențiată prin naturalețea și finețea modului de exprimare, prin numeroasele versuri și poeme care împodobesc acest volum, dar și prin broderiile realizate cu multă migală și ilustrate cu deosebită grijă de editori.

Modul în care sunt expuse gândurile Maicii, permanent fundamentate scripturistic și patristic, este pur și simplu revoluționar și revelator: mesajul ei vine să elibereze mințile de obtuzitatea devenită modă, de formalismul

Recenzii

sterp, îmbrățișat ca formă de conservatorism ecleziastic, devenit imobilism și în ultimă instanță sclavie liber consimțită, prin care avem impresia că astfel am dobândit o garanție împotriva catastrofelor, tragediilor și abuzurilor pe care le naște libertatea și uzul ei (p. 250).

Într-un spațiu al teoretizării și al studiilor minuțioase, înțesate de limbaj academic, însă lipsite de flacăra Duhului, „Iubirea nebună de aproapele” reprezintă o oază de prospețime și un îndemn de împlinire autentică a poruncilor evanghelice așa cum remarcă și Maica Sofia în „Omagiul adus unei artiste a lui Dumnezeu”.

Masterand Dragoș Boicu

Maica Domnului în teologia secolului XX și în spiritualitatea isihastă a secolului XIV: Grigorie Palama, Nicolae Cabasila, Teofan al Niceei, Sibiu, 2008, 638 p.



I Dispute mariologice și revoluții politice pe fundalul secolului XX

Introducerea Arhid. Prof. Dr. Ioan I. Ică jr este de această dată mult diferită de cele cu care (poate) ne-am învățat deja. El nu se rezumă la o surprindere/descriere mai mult sau mai puțin amplă a contextului în care s-au scris operele celor trei mari sfinți părinți ai Bisericii sau o rezumare a lor cu probleme legate de veridicitatea dogmatică a acestora, receptarea lor în lumea actuală etc., ci ne duce mai întâi în 23 august 1944, când se sărbătorea încheierea praznicului Adormirii Maicii Domnului.

Însă „evenimentul liturgic marial era estompat” de problemele militare, politice, de lovitura de stat etc. (5). După încadrarea concretă istorică a României, părintele trece la o venerabilă publicație: *Telegraful Român* (doar anii 1945-6), care era „o oglindă a transformărilor României sovietizate”. Focalizarea pe acest punct s-a făcut deoarece redactorul din această perioadă era „prea tradiționalistul și insuficient cooperantul” preot profesor Dumitru Stăniloae, care, evident, urma să fie „eliberat” din funcția de conducere.

Recenzii

Noul context politic, schimbările majore mai mult sau mai puțin impuse de către „noua conducere” implica și Biserica. Așadar urma să se traseze directivele pentru o „viitoare supraviețuire a Bisericii”; astfel are loc *Conferința panortodoxă de la Moscova* din 1948. Tot aici se aduc în discuție divergențele cu Vaticanul: în special Filioque, Dogma Imaculatei concepții, primatul și infailibilitatea papală. Dar aceste chestiuni, care se ciocneau, erau din păcate dublate, chiar și în parte, de cele două viziuni politice: fascismul și comunismul. Premisele unui posibil dialog erau contaminate politic, adică încărcate totodată și cu prejudecăți politice, dar și de altă natură. După această punctare părintele comprimă evenimentele politice românești din 1948-1950 din BOR – „*reprimare, reorganizare, aliniere oficială a directivelor politice*” (11): episcopiile își schimbă structura, articolele sunt „aservite” regimului etc. În acest context apare și polemica *teologiei românești* în legătură cu mariologia catolicismului; la data de 1 noiembrie 1950 se decretase dogma asumptiei cu trupul la cer a Maicii Domnului.

Urmează un subcapitol dedicat lui Onisifor Ghibu, care a avut curajul să critice „noua ordine” chiar în interiorul țării, iar următorul subcapitol este rezervat părintelui Stăniloae, „*O ilustră victimă a acomodării la noul regim*”. Aici autorul studiului face o observație deosebit de importantă pentru modul în care trebuie să citim și să judecăm teologia acelor vremuri: „Pe acest fundal sumbru trebuie citite studiile teologice publicate la începutul anilor 1950”. Acest subcapitol reconstruiește din câteva documente care ni s-au păstrat segmentul biografic (nedreptatea care i se făcea) al părintelui Stăniloae din acea perioadă. După care se trece la „*Papalitatea în anii 1922-1958 – între totalitarisme... și mariologie*”, o schițare a evenimentelor (o parte a premiselor) care au precedat proclamarea dogmei asumptiei. Excursul surprinde și „*Imaculata concepție, dogmatizată în 1854 de Pius IX*”. Toate aceste „rezumate” ale părintelui Ică jr ne fac înțelegerea propriei mariologii mult mai ușoară. Fără aceste nuanțări, traducerile care încununează volumul de față nu ar putea fi înțelese în adâncă lor valoare spirituală și dogmatică.

După trecerea în revistă a *materialelor* care au ajutat la construirea dogmelor respective, urmează un subcapitol care se referă la „*Reacțiile Ortodoxiei românești: Comunicatul polemic al Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române*”. Aici găsim titlurile articolelor care vizau chestiunea de față. Problema este analizată cât se poate de serios de către teologii vremii, autorul

Recenzii

studiului înglobând soluțiile date la acea vreme în subcapitolul: „*Un extins studiu comparat al mariologiilor și o propunere de trecere de la scolastică la neopatristică*”. Aici se arată că singurul teolog care a observat continuitatea organică a Sfinților Grigorie Palama, Nicolae Cabasila și Teofan al Niceei în problematica mariologică cu toată Tradiția anterioară lor și a intuit importanța lor a fost părintele Stăniloae, din păcate criticat în unanimitate de *teologia* românească de atunci. Pentru a nu se isca și mai mari tensiuni părintele renunță la dorința de a-i face cunoscuți și a-i reabilita pe aceștia în fața judecătorilor lor care nici măcar nu i-au studiat înainte de a-i *categorisi* ca inadecvați pentru *teologie* și problemele polemice mariologice. Dar intuiția părintelui se arată cu atât mai clară pentru că este adusă la împlinire de volumul prezent, și nu se arată deloc inadecvată în contextul patristic al teologiei, ci dimpotrivă, necesar și constituie un răspuns clar (și unic) în toată mariologia legitimată fals de Martin Jugie, cum vom vedea. „Concluzia generală desprinsă la capătul acestei treceri în revistă a documentației tradiției răsăritene, este că, dacă prin „formulele” ei „paradoxale” aceasta respectă „marea taină a curăției Fecioarei”, ținând seama de „laturile ei contardictorii” și cuprinzând „toată bogăția ei”, în schimb *teologia* scolastică romano-catolică și Vaticanul prin dogmele lui au încercat „să raționalizeze și să simplifice” acest mister..., dogmatizând „nu din nevoi reale, ci din încredere în puterea rațiunii de a pătrunde taina și din dorința de a-și afirma superioritatea față de celelalte ramuri creștine” (citându-l pe părintele Stăniloae).

Subcapitolul „*Intervenția din 1951 a Telegrafului Român – polemica polemicii sau revanșa scolasticii Cernăușilor prin profesorii de la Sibiu*” cuprinde avalanșa de reacții ilegitime ale teologilor sibieni referitoare la studiul impecabil al părintelui Stăniloae. Următoarele excursuri urmăresc polemica îndreptată împotriva părintelui Stăniloae de către teologii mai sus amintiți. Subcapitolul „*„Rugul Aprins” și Daniil Sandu Tudor – rezistență spirituală la comunism în București sub semnul Maicii Domnului*”. Regimul se înăsprește (suntem în 1958), dar oazele de lumină nu au fost estompate cu totul: adevăratele redute în această vreme de restriște se arată a fi *Mișcarea Rugului Aprins* condusă de Alexandru Teodorescu (cel care avea să devină monahul Daniil Sandu Tudor), mișcare care dubla *Filocalia* care apărea la Sibiu, în traducerea părintelui Stăniloae, monument de spiritualitate isihastă de o importanță indispensabilă pentru *teologie*. Firul mariologiei nu este între-

Recenzii

rupt deși au loc mereu *divagări* istorice necesare, care au rolul de a ne ajuta să înțelegem, cum spuneam, contextul care dubla indubitabil *intra- și extra-polemica*. Nu este pierdut din vedere nici Andrei Scrima: „*Andrei Scrima și conștiința confruntării spirituale între comunism și Biserică – renaștere prin Duh și prin foc*”. Subcapitolul „*Denunțarea «progresistă» încă din 1989 a neopatristicii ca «teologism» neobizantin reacționar – ultima reacție polemică a Cernăușului scolastic*” reia problema polemică dintre părintele Stăniloae și Liviu Stan, respectiv Petru Rezuș conturându-le viziunea asupra patristicii și așezându-i față în față, parcă având de trecut un test: ultimii doi nu absolvă. Așadar se înțelege astfel de ce părintele Stăniloae a avut o perpetuă rezervă față de mariologie, în dogmatica sa acordându-i doar 11 pagini în contextul hristologiei.

După clarificarea (imposibil de înlăturat dintr-o lucrare de gen) disputei mariologice în spațiul intern, părintele Ică trece la „*Martin Jugie și instrumentalizarea apologetică a mariologiei bizantine...*”. Martin Jugie (1877-1954) este cercetătorul romano-catolic prin excelență a textelor cu referință mariologică; publică nenumărate articole pe această temă, aducând atenția teologiei asupra acestor texte uitate. Părintele Stăniloae cunoștea o parte din articolele acestui mare cercetător. Excursul următor completează titlul celui precedent „... în sprijinul Asumpției imortaliste”. Aici este sintetizată opera eruditului mai sus amintit, apărută la Vatican, despre *moartea și asumptia Sfintei Fecioare*, a cărui număr de pagini se ridică la 750. Următorul subcapitol, „*Mariologia ortodoxă postbizantină – polemici și polarizări*” motivează mai mult sau mai puțin afirmația dureroasă, dar reală, pe care o face Jugie: „În loc să descifreze manuscrisele înaintașilor lor, marea lor majoritate așteptându-și încă un editor, grecii au luat calea Occidentului în căutarea unei instrucții pe care nu o găseau la ei”. Așadar, o dramă, una de care s-a ocupat îndeaproape părintele George Florovsky. Pe baza afirmației respective, Jugie construiește o întreagă teorie ce explică foarte pe scurt de ce Ortodoxia nu acceptă dogma amintită: „din spirit de contradicție”, adică gratuit, fără a avea vreo explicație fundamentată. Răspunsul ortodox n-a întârziat să apară; „critica cea mai amplă și sistematică a Imaculatei Concepții este opera protopopului rus Alexandr Lebedev „Diferențele între Bisericile Răsăriteană și Apuseană în învățătura despre Preasfânta Fecioară Maria Născătoarea de Dumnezeu cu prilejul dogmei latine despre Imaculata Concepție”, Varșovia, 1881, pe care părintele Ică jr totodată o sintetizează.

Recenzii

„*Mariologia romano-catolică după 1958 – flux, reflux și iarăși flux*” este titlul excursului care duce firul evenimentelor mai departe. Papa Pius XII care încearcă să consolideze dogma Asumției la centenarul dogmei Imaculatei Concepții (1953-1954), apoi Louis Bouyer care „pledează pentru o mariologie catolică de echilibru”. „*Mariologia ecleziotipică conciliară și postconciliară*” se focalizează pe evenimentele petrecute sub papa Ioan XIII (1958-1963), papa Ioan VI (1963-1978) și papa Ioan Paul II (1978-2005), iar „*Obiecții și convergențe ecumenice*” ne amintește că în tot acest timp teologii ortodocși au adresat obiecții serioase dogmelor mariale din 1854 și 1950. Ultimul dintre ei este Alexis Kniazev (1913-1991); urmează o trecere prin mai multe viziuni teologice: S. Bulgakov, Lossky (Panaghia), G. Florovsky (Parthenometer). Un alt excurs este dedicat „*Myrrhei Lot-Borodine și conflictul antropologiilor teologice*”, după care urmează „*Nellas și mariologia ca umanism teocentric*” – Nellas „relansează mariologia antropologică a bizantinului Nicolae Cabasila”(145).

„*Theotokos, model al sfințeniei creștine*”. În afara lui Nellas, este amintită teza Amaliei Spurlaku-Eftihiadu („Preasfânta Născătoare, model al sfințeniei creștine. Contribuție la poziția ortodoxă față de Imaculata Concepție și dogmele legate de aceasta”). Lista autorilor moderni se termină cu „*Kniazev, sinteză cu integrare biblică*”. În 1990 publică „un remarcabil volum intitulat *Maica Domnului în Biserica Ortodoxă*, în care sintetizează seria de studii și articole pe teme mariologice publicate între 1951-1985”. Abordarea acestuia este diferită de cea deductivă, ea se bazează pe Sfânta Scriptură și Patristică. Din păcate tocmai „mariologia secolului XIV lipsește din monumentală lucrare a lui Kniazev; de altfel lipsește din întreaga literatură a dogmatiştilor ortodocși a secolului XX, cu excepția Mirrhei Lot-Borodine, pr. D. Stăniloae în 1950-1952 și P. Nellas în 1968” (148). „Studiul și traducerea care urmează își propun să acopere această lacună considerabilă permițând, pe lângă posibilitatea unor importante aprofundări dogmatice și duhovnicești, corectarea unor imagini deformate, generatoare... de polemici cel puțin neinspirate” (149).

II Maica Domnului în spiritualitatea isihastă bizantină a secolului XIV

Primele excursuri din acest capitol se ocupă de „lunga și disperata luptă pentru supraviețuire” în contextul în care bizantinii pierdeau continuu teritorii în Asia Mică și Balcani în fața otomanilor, pe plan extern, și toto-



Recenzii

dată de „deprimantele fragmentări și disoluții ale coeziunii sociale în crize religioase și politice nesfârșite”, pe plan intern (151). „*Etapele declinului și disoluției*” ne prezintă bazele de după 1261 și faptul că „Imperiul Bizantin nu și-a mai putut regăsi vechea poziție politică europeană”; războaiele civile din 1321-1328 au dus și ele la un colaps final. În tot acest timp, turcii își consolidează și măresc teritoriul și influența. După căderea Constantinopolului, care era iminentă din 1390, „împăratul bizantin va fi vasalul sultanului otoman, Imperiul încetând să existe *de facto* ca o entitate politică autonomă” (153). Acesta este fundalul apocaliptic al veacului XIV „pentru întreg sud-estul Europei”.

Dar cu toate acestea, părintele ne prezintă mai departe „*Renașterea clasicistă și înviorarea ortodoxă*”, a avut loc o înflorire culturală și duhovnicească: *renașterea paleologă* (studii clasice și isihasm bizantin târziu). În cadrul acesteia s-a dat decretul care declara luna august luna Maicii Domnului (toate acestea și pe fondul salvării Ortodoxiei de o posibilă „unire”). „Civilizația Bizanțului era una în întregime marială” (A. Wenger). Subcapitolul „*Un isihasm liturgic, misionar și mariologic*” ne arată că „vidul de autoritate spirituală creat de discreditarea ierarhiei și birocratiei patriarhale prin cooperarea la politica *unionistă* a *latinofonului* Ioan VIII, a fost ocupat sub domnia ... lui Andronic II de ... monahi isihaste și în același timp mărturisitori pentru Ortodoxie...” (159): Grigorie Palama, Nichifor, Atanasie, Teolipt al Filadelfiei, dar în primul rând Grigorie Sinaitul, „figura emblematică a isihasmului târziu, principalul apostol al isihasmului în secolul XIV”. Tot aici îl amintim și pe Sfântul Maxim Kavsokalivitul (161-163).

După această introducere în contextul spiritualității epocii, excursul „*Un parcurs duhovnicesc sub ocrotirea Maicii Domnului – Grigorie Palama, mariologul isihast*” se focalizează pe acest mare sfânt. Sunt prezentate apoi elementele biografice, mereu argumentate, disputele cu Achindinos, primele scrieri (cele „*două elogii ale vieții isihaste*”), după care se ajunge la mariologia Sfântului: „*Fecioara Maria – prototipul biblic al vieții isihaste*” care rezumă și explică bine-cunoscuta Omilie 53. Structura acesteia este elaborată și complexă, nelipsind nuanțele isihaste ca răspuns la discursul mariologic al lui Gregoras. (185-186). „Capodoperă a scrisului teologic bizantin, discursul mariologico-isihast al monahului athonit Grigorie Palama este și textul teologic și duhovnicesc cel mai original și profund din întreaga

Recenzii

ga sa operă, pe care o inaugurează la o altitudine maximă." („Îndumnezeire și răscumpărare – mariologie și hristologie” – 195). „Trei variante de isihasm” ne vorbește despre „meditația asupra isihasmului” care l-a însoțit pe Palama în toată opera sa. Dar „aspectul cel mai original și unic al Sfântului Grigorie Palama îl constituie concentrarea lui exemplară în figura Fecioarei Maria” (199).

„Nu mai puțin de șase omilii ale ierarhului isihast au în centru meditații mariologice cu ocazia principalelor sărbători închinat Maicii Domnului în cultul ortodox... Ele alcătuiesc o adevărată *Viață a Maicii Domnului*” (alături de discursul despre viața Fecioarei în Sfânta Sfintelor - 204). Astfel debutează excursul: „*O viață teologică a Maicii Domnului în formă de omilii*”, după care părintele Ioan I. Ică jr rezumă Omiliile 42, 52, 57, 14, 18 și 37. Excursul „*Probleme de receptare*” încheie fragmentul de capitol focalizat pe marele isihast, Sfântul Grigorie Palama: mariologia Sfântului este încă „ignorată în teologia ortodoxă postbizantină și contemporană” (217). Opera mariologică palamită „a fost recuperată forțat și nelegitim de către orientaliștii romano-catolici, care au detașat-o de contextul ei ascetico-antropologic și pnevmatologic-energetic doar pentru a o instrumentaliza prin citate decupate din context în serviciul dogmelor papale din 1854 și 1950”; realitatea definită de acest citat ar putea fi la fel de bine și o premisă pentru apariția volumului de față.

Obiectivul extinsului studiu se mută acum pe Sfântul Nicolae Cabasila despre care știm „exasperant de puține lucruri” (219); un autor cumva eclipsat de celebrele sale opere: *Despre viața în Hristos* și *Tălcuirea dumnezeieștii Liturghii*. Dar opera sa nu se rezumă la aceste două lucrări, ci numărul lor se ridică la 35. „*O viață de intelectual bizantin reconstruită din scrisori*” fixează simplul, dar solidul cadru al elementelor biografice ale celui care avea să devină Sfântul Nicolae Cabasila (nu trebuie confundat cu unchiul său Nicolae „Nil” Cabasila), prietenia cu Dimitrie Kydones, întâlnirile cu Grigorie Palama, precum și simpatiile sale politice; totodată părintele Ică jr reconstruiește zbuciumatul fundal, scena, în care a trăit și activat Cabasila. Toate acestea pentru a înțelege și judeca opera sa (aici mariologia sa) în contextul epocii. „Fiind un *isihast laic* și ilustrând acest *isihasm în lume*, Nicolae Cabasila a dorit să demonstreze, atât practic, cât și teoretic printr-o spiritualitate centrată liturgic și sacramental, că *viața în Hristos* poate fi trăită și de creștinii din lume, nu doar de monahi” („*Un umanist isihast pentru viață creștină în lume* - 240). Urmează rezumarea operei *Despre viața în Hris-*

Recenzii

tos. Subcapitolul „*Trilogia mariologică*” comprimă istoria operei mariologice a lui Cabasila înglobată de asumptonistul M. Jugie în argumentarea contro-versatelor dogme mariologice papale, după care trece la rezumarea lor. În încheierea problemelor care-l au în centru pe Sfântul Nicolae Cabasila este justificată din nou părerea conform căreia ignoranța în ceea ce privește acest fragment al operei lui Nicolae Cabasila este continuată: „Deși sunt cunoscute încă din 1925, nu se poate spune că extraordinarele discursuri mariologice au avut parte de o lectură atentă și de o receptare autentică”. „[...] în ciuda eforturilor preotului Dumitru Stăniloae și ale lui Panayotis Nellas, *aceștia* (teologii ortodocși scolastici) s-au menținut într-o atitudine de rezervă sau chiar de indiferență ostilă față de *catolicizantul* Cabasila, criticat sau ignorat fără a fi măcar citit (260).

Cel de-al treilea teolog bizantin care este prezentat în acest subcapitol, „*Teofan al Niceei, mariologul sintezelor*”, este cel care avea să încununeze prin sinteza sa toată mariologia anterioară lui: „culmea teologiei bizantine târzii” (261). „Teofan al Niceei este un personaj ecleziastic și un teolog bizantin din a doua jumătate a secolului XIV încă puțin cunoscut ... abia din 1990 starea de lucruri avea să se schimbe”. Cel care avea să aducă la lumină opera lui Teofan avea să fie același neobosit Martin Jugie (262). În continuare autorul studiului de față reconstruiește biografia acestui mare părinte, după care ne vorbește despre „*O mariologie totală și articulațiile ei*”, adică despre „extraordinarul Discurs-tratat, despre Preasfânta Theotokos și misterul Întrupării, unire între Dumnezeu și creația Sa, ca bine suprem și cauză finală a existențelor, cum sună titlul său în manuscris” (277). Urmează o introducere și o rezumare a acestui discurs, capodeperă-sinteză a mariologiei *isihaste*.

În încheierea extinsului studiu găsim „*Un epilog modern: Apologia mariologică a lui Nicodim Aghioritul*” (1749-1809), „monah isihast, coeditor al *Filocaliei* și inițiator al unei ediții, din nefericire nerealizate, a integralei operelor Sfântului Grigorie Palama, bun cunoscător al tradiției patristice”; apoi sinteza gândirii sale mariologice, care este la rândul ei o sinteză a gândirii patristice, și detalierea anumitor aspecte ca *Întruparea* etc. Ultimul excurs „*În loc de concluzii – lecțiile unor receptări distorsionate*” ne prezintă cât se poate de scurt direcțiile mariologiei despre care s-a vorbit de-a lungul *introducerii*: asumptoniștii au rolul de a fi adus în prim-plan opere de o importanță decisivă în aprofundarea unei mariologii sănătoase, deși le-au

Recenzii

forțat interpretarea în favoarea controversatelor dogme papale. Pe de altă parte, „scolastica ortodoxă sau ortodoxistă, fixată tradiționalist în schema conservatoare a teologiei standard a *epocii de aur* a patristicii și a celor Șapte Sinoade Ecumenice, fie le-a repudiat, fie le-a privit cu rezervă ostilă ori cu indiferență, văzând în ele produse tardive, suspecte de influențe neortodoxe sau teoretizări ale unor exaltări mistice dubioase” (301).

Foarte puțini teologi ortodocși au sesizat „semnificația unică a reflecției mariologice bizantine din secolul XIV”: D. Stăniloae, P. Nellas și M. Lot-Borodine. Departate de a fi ilegitimă, viziunea mariologică a *părinților isihăști* este construită „din perspectiva antropologică duhovnicească a omului care devine pentru prima dată în ea dumnezeu prin har. Mariologia este pentru ei antropologia teocentrică autentică în realizare concretă” (302).

III Texte mariologice bizantine din secolul XIV este capitolul care cuprinde în peste 300 de pagini traducerea integrală a disputatelor texte a căror amplă introducere s-a încheiat aici. Pentru această parte a volumului nu se mai poate adăuga nimic cu excepția îndemnului de a lectura *savuroasele* omilii pentru a avea astfel întreagă înțelegerea mult-disputatei probleme mariologice. Dar cea mai importantă latură a lor nu îl face obiectul disputei dintre Răsărit și Apus, ci adânca lor spiritualitate ortodoxă care așteaptă să fie valorificată de trăirea fiecăruia dintre noi.

Masterand Zaharia-Ciprian Brat

NORME DE REDACTARE

Aceste pagini prezintă norme și instrucțiuni de care trebuie să ții cont pe parcursul pregătirii manuscrisului dumneavoastră. Scopul nostru este acela de a vă pune la dispoziție informațiile necesare pentru ca manuscrisul pe care îl veți preda editurii să poată parcurge cu succes diversele faze de pregătire editorială. Majoritatea problemelor apar din cauza culegerii deficitare, greșelilor de copiere a fișierelor pe dischetă sau CD, lipsurilor (note, trimiteri bibliografice, referințe, anexe, ilustrații, tabele etc. incomplete), încălcării legii dreptului de autor. **Ne rezervăm dreptul de a nu publica materialele care nu corespund normelor noastre.**

Responsabilitatea față de opiniile lansate, corectitudinea din punct de vedere a învățaturii ortodoxe de credință, precum și unele atitudini critice revin în totalitate autorului. Ele nu reprezintă în nici un fel poziția Redacției sau a Mitropoliei Ardealului. De asemenea, lucrările doctoranzilor trebuie în mod obligatoriu să fie însoțite de recomandarea profesorului îndrumător.

NORME DE REDACTARE:

Fiecare manuscris trebuie să cuprindă numele și prenumele dumneavoastră, precum și afilierea la unitatea de învățământ de care aparțineți. Este indicat să fie menționată și adresa dumneavoastră (în special cea de e-mail) în vederea realizării unei comunicări mai ușoare.

Fiecare studiu sau articol trebuie să fie însoțit de un scurt rezumat (aproximativ 15 rânduri) în română și engleză și care să evidențieze principalele idei pe care le-ați dezvoltat pe parcursul articolului. De asemenea titlul studiului va fi tradus și el.

Materialele vor fi redactate în *Times New Roman*, caracter de 12, cu diacritice, iar notele bibliografice cu caracter de 10, același font (o versiune gratuită poate fi găsită la [www.Tavultesoft Keyman](http://www.Tavultesoft.com)). Ele vor fi trimise în format digital (pe CD sau pe adresa de e-mail a redacției revista_teologica@yahoo.com).

Textele în limbile greacă sau ebraică vor conține toate semnele grafice necesare (accente, spirite etc.). Autorii nu vor prelua în nici un caz caracterele respective de la „Insert/Symbol”. De asemenea trebuie puse la îndemâna redacției fonturile utilizate.

CUM SE FAC CITĂRILE?

Se recomandă ca fragmentele preluate de la alți autori (citatele) să fie evidențiate prin ghilimele, să fie exacte, nemijlocite și conforme scopului argumentării. Se recomandă traducerea citatelor din alte limbi. Se vor folosi ghilimelele: „...”. În cazul citatelor din cadrul altor citate se vor utiliza ghilimelele unghiulare: «...».

Trimiterile din text se vor face prin note de subsol, unde se vor indica datele la care se face trimiterea. Referințele se vor face astfel:

Titlurile de cărți și volume colective se vor scrie cu italice (*cursive*). Ele vor fi absolut necesar însoțite de numele traducătorului (acolo unde este cazul), numele editurii, anul de apariție și numărul paginii/paginilor de la care se face citarea.

Ex. Paul Tillich, *Cutremurarea temeliiilor*, trad. Monica Medeleanu, Ed. Herald, București, 2007.

Titlurile articolelor se vor pune în ghilimele („”). Ele vor fi urmate de indicarea numelui revistei sau a volumului colectiv din care fac parte, anul de apariție, precum și a paginilor corespunzătoare citării.

Ex. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, „Noțiunea dogmei” *Studii Teologice* XVI (1964), nr. 9-10, p. 533.

Diac. Ioan I. Ică jr., „Iconologia bizantină între politică imperială și sfințenie monahală”, în Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos prototip al icoanei Sale – tratatele contra iconomahilor*, Editura Deisis, Alba Iulia, 1994, p. 7.

În cadrul aceleiași trimiteri bibliografice se vor folosi virgule, nu puncte. Cele mai frecvente prescurtări în cadrul notelor sunt: idem, *Ibidem*, cf., v., p., pp., op. cit., art. cit., ș.a., et al.

Punctuația în raport cu indicii și notele se face de regulă astfel: indicele se plasează la umărul cuvântului, înaintea semnului de punctuație; exemple schematice:

Text¹.

Text „citată”¹.

Text: „citată [!] / [?] / [...]”¹

Excepții fac citatele de sine stătătoare:

„citată.....[.] / [!] / [?] / [...]”¹

În ceea ce privește prescurtările revistelor și colecțiilor de specialitate în limbi străine se va face apel la cele din IATG2 (*Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*), Walther de Gruyter,

Norme de tehnoredactare

Berlin, New York, 1992), cu indicarea acestora la sfârșitul articolului. Pentru bibliografia românească se vor utiliza prescurtările clasice (*O* = *Ortodoxia*; *ST* = *Studii Teologice*; *MA* = *Mitropolia Ardealului*; *RT* = *Revista Teologică* etc.).

Se cere și o uniformizare de citare în cadrul pasajelor biblice ce însoțesc citatele, de aceea în ceea ce privește *citarea Sfintei Scripturi* în articolele trimise se recomandă urmărirea noilor abrevieri ale cărților Vechiului și Noului Testament, așa cum apar ele în ediția jubiliară a Sfintei Scripturi editată cu binecuvântarea Sfântului Sinod. Pentru înlăturarea oricăror confuzii, vă punem la dispoziție o listă cu aceste abrevieri.

VECHIUL		TESTAMENT	
<i>Ag</i>	Agheu	<i>2 Mac</i>	2 Macabei
<i>Am</i>	Amos	<i>3 Mac</i>	3 Macabei
<i>Avc</i>	Avacum	<i>Mal</i>	Maleahi
<i>Avd</i>	Avdia	<i>Man</i>	Manase
<i>Bar</i>	Baruh	<i>Mi</i>	Miheia
<i>Bel</i>	Bel și Balaurul	<i>Naum</i>	Naum
<i>Cânt</i>	Cântarea Cântărilor	<i>Ne</i>	Neemia (2 Ezdra)
<i>Dn</i>	Daniel	<i>Nm</i>	Numerele
<i>Dt</i>	Deuteronomul	<i>Os</i>	Osea
<i>Ecc</i>	Ecclesiastul	<i>1 Par</i>	1 Paralipomena
<i>Epist</i>	Epistola lui Ieremia	<i>2 Par</i>	2 Paralipomena
<i>Est</i>	Estera	<i>Plg</i>	Plângerile lui Ieremia
<i>Ezr</i>	Ezdra	<i>Pr</i>	Proverbele lui Solomon
<i>3 Ezr</i>	Cartea a treia a lui Ezdra	<i>Ps</i>	Psalmi
<i>Fc</i>	Facerea	<i>1 Rg</i>	1 Regi [1 Samuel]
<i>Idt</i>	Iudita	<i>2 Rg</i>	2 Regi [2 Samuel]
<i>Ioil</i>	Ioil	<i>3 Rg</i>	3 Regi [1 Regi]
<i>Iona</i>	Iona	<i>4 Rg</i>	4 Regi [2 Regi]
<i>Ios</i>	Iosua Navi	<i>Rut</i>	Rut
<i>Iov</i>	Iov	<i>Sir</i>	Înțelepciunea lui Isus, fiul lui
<i>Ir</i>	Ieremia	<i>Sirah</i>	
<i>Is</i>	Isaia	<i>Sof</i>	Sofonie
<i>Iș</i>	Ieșirea	<i>Sol</i>	Înțelepciunea lui Solomon
<i>Iz</i>	Iezechiel	<i>Sus</i>	Cartea Susanei
<i>Jd</i>	Judecători	<i>Tin</i>	Cântarea celor trei tineri
<i>Lv</i>	Leviticul	<i>Tob</i>	Tobit
<i>1 Mac</i>	1 Macabei	<i>Za</i>	Zaharia

Norme de tehnoredactare

NOUL		TESTAMENT	
Ap	Apocalipsa	3 In	3 Ioan
1 Co	1 Corinteni	Iuda	Iuda
2 Co	2 Corinteni	Lc	Evanghelia după Luca
Col	Coloseni	Mc	Evanghelia după Marcu
Ef	Efeseni	Mt	Evanghelia după Matei
Evr	Evrei	1 Ptr	1 Petru
FA	Faptele Apostolilor	2 Ptr	2 Petru
Flm	Filimon	Rm	Romani
Flp	Filipeni	1 Tes	1 Tesaloniceni
Ga	Galateni	2 Tes	2 Tesaloniceni
Iac	Iacob	1 Tim	1 Timotei
In	Evanghelia după Ioan	2 Tim	2 Timotei
1 In	1 Ioan	Tit	Tit
2 In	2 Ioan		

Astfel după redarea sau trimiterea la un anumit pasaj scripturistic se va nota:

Ex. „Și aflându-L, I-au zis: Toți te caută pe Tine”. (Mc 1, 37)

Pentru o utilizare corespunzătoare a semnelor de punctuație pot fi consultate următoarele lucrări: *Îndreptar ortografic, ortoepic și de punctuație*, ediția a V-a, Editura Univers Enciclopedic, București, 2001, p. 49-91; Septimiu Chelcea, *Cum să redactăm o lucrare de licență, o teză de doctorat, un articol științific în domeniul științelor socioumane*, ediția a III-a revăzută, Editura Comunicare.ro, 2005, p. 135-152 etc.

REDACTIA

AUTORI

† ÎPS DR. LAURENȚIU STREZA, Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului. Decan al Facultății de Teologie „Andrei Șaguna” Sibiu și profesor la disciplina Teologie Liturgică (ipslaurentiu@yahoo.com)

† PS IOAN, Episcop al Covasnei și Harghitei

† MITROPOLITUL GHENADIOS DE SASSIMA,

BASARAB, PR. DR. MIRCEA

BOCȘAN, PROF. DR. NICOLAE

BOICU DRAGOȘ (dragosbcu@yahoo.com)

BRAT ZAHARIA CIPRIAN (bratzaharia@yahoo.com)

BUDA, PR. LECT. DR. DANIEL, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu

CAREBIA, PR. DR. ADRIAN

CHITUȚĂ ALEXANDRU

CURTEAN MARIA

DOBRE, PR. LECT. DR. SORIN, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu

GÂRDAN, PR. LECT. DR. GABRIEL-VIOREL

GRAMA, CERCETĂTOR ANA

IOSU, PR. LECT. DR. MIHAI, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu

MAGHERU ALEXANDRU

OLTEAN, PR. PROF. DR. VASILE

SOCOȘAN, PR. DRD. ALIN

STREZA, LECT. DR. CIPRIAN, Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna”, Universitatea „Lucian Blaga” Sibiu (ciprian_streza@yahoo.com)

TÂNASE, PR. DRD. NICHIFOR

TIMOFTE, PR. DRD. RĂZVAN

Editura Deisis, Sibiu



Ecleziologia organică
a mitropolitului
ANDREI ȘAGUNA

și fundamentele ei biblice,
canonice și moderne

JOHANN SCHNEIDER



DEISIS

Str. Timotei Popovici, nr. 21, 550164 Sibiu

Tel. /Fax: 0269/214272

www.edituradeisis.ro

contact@edituradeisis.ro

Editura Andreiana, Sibiu

I.P.S. Dr. Laurențiu Streza
Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului

Pri. Prof. Dr. Vasile Oltean

MITROPOLITUL
ANDREI SAGUNA
ÎN
DOCUMENTELE
DIN SCHELE BRASOVULUI
VOL. 1

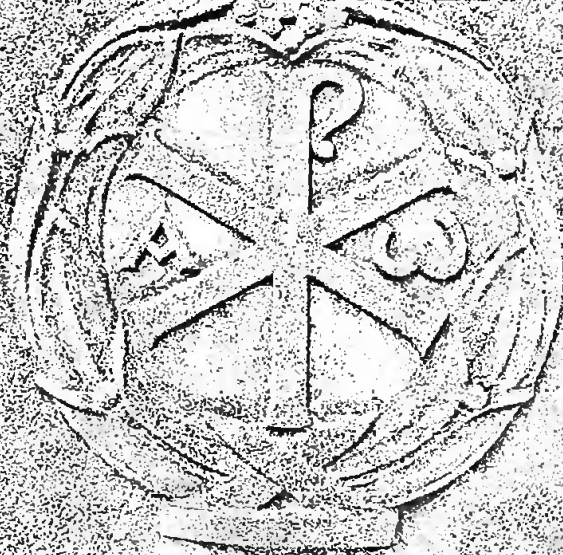


Editura Andreiana Sibiu

Str. Mitropoliei, nr. 24, 550179 Sibiu
Tel.: 0269/217863; 0269/211584, int. 189
Fax: 0269/215521
www.mitropolia-ardealului.ro
editura_andreiana@yahoo.com

Editura Andreiana, Sibiu

CIPRIAN IULIAN TOROCZKA



TRADIȚIA PATRISTICĂ ÎN MODERNITATE

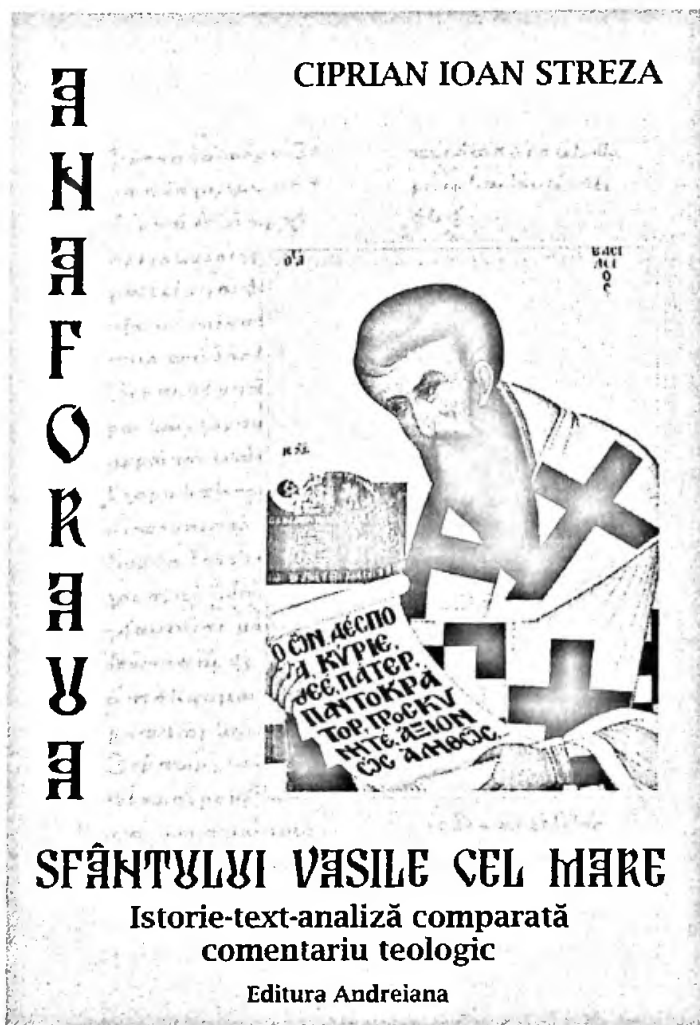
Ecleziologia Părintelui
Georges V. Florovsky (1893-1979)
în contextul mișcării
neopatrlistice contemporane

Str. Mitropoliei, nr. 24, 550179 Sibiu
Tel.: 0269/217863; 0269/211584, int. 189

Fax: 0269/215521

www.mitropolia-ardealului.ro
editura_andreiana@yahoo.com

Editura Andreiana, Sibiu



Str. Mitropoliei, nr. 24, 550179 Sibiu
Tel.: 0269/217863; 0269/211584, int. 189
Fax: 0269/215521

www.mitropolia-ardealului.ro
editura_andreiana@yahoo.com

Tiparul executat la Tipografia Șaguniană a Arhiepiscopiei Sibiu

www.revistateologica.ro